تحقیقی مقالہ برائے ایم فل (علوم اسلامیہ)

# ڈاکٹر راشد شاز کی کتاب "اسلام میں فقہ کا صحیح مقام" کا تحقیقی جائزہ


مقالہ نگار

**انس سلیم**

**ڈیپارٹمنٹ آف اسلامک اینڈ ریلیجس سٹڈیز**

**ہزارہ یونیورسٹی، مانسہرہ**


**سیشن: 2023-2025ء**

تحقیقی مقالہ برائے ایم فل (علوم اسلامیہ)

# ڈاکٹر راشد شاز کی کتاب "اسلام میں فقہ کا صحیح مقام" کا تحقیقی جائزہ


مقالہ نگار

**انس سلیم**

رول نمبر: 50113-231008

نگران مقالہ

**ڈاکٹر شاہد امین**

ڈیپارٹمنٹ آف اسلامک اینڈ ریلیجیس سٹڈیز



**ڈیپارٹمنٹ آف اسلامک اینڈ ریلیجنس سٹڈیز**

**ہزارہ یونیورسٹی، مانسہرہ**


**سیشن: 2023-2025ء**

بسم الله الرحمن الرحیم

# انتساب

**والد محترم اور والدہ محترمہ کے نام!**

رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا

# اظہار تشکر

سب سے پہلے میں اللہ تعالیٰ کا بے حد شکر گزار ہوں، جس نے مجھے اپنے تحقیقی مقالے "**اسلام میں فقہ کے صحیح مقام کا تحقیقی جائزہ**" کو مکمل کرنے کی توفیق عطا فرمائی۔ بعد ازاں، میں اپنے والدین کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں، جنہوں نے میری تعلیمی راہ میں ہر ممکن سہولت فراہم کی، مجھے بہترین رہنمائی دی، اور جن کی دعائیں اس مقالے کی تکمیل میں معاون ثابت ہوئیں۔

میں اپنے نگران، ڈاکٹر شاہد امین کا تہہ دل سے مشکور ہوں، جنہوں نے موضوعِ تحقیق کے انتخاب میں میری راہنمائی فرمائی اور اس مقالے کی تکمیل میں کلیدی کردار ادا کیا۔ اسکے علاوہ شعبہ علومِ اسلامیہ و دینیہ کے چیئر مین ڈاکٹر شاہد امین، معزز اساتذہ کرام: ڈاکٹر محمد فیاض، ڈاکٹر محمد انیس، ڈاکٹر سعید الحق، ڈاکٹر مفتی محمد ابراہیم، محبوب الٰہی، اور دیگر کا بھی شکریہ ادا کرنا چاہوں گی، جنہون نے علمی و اخلاقی رہنمائی کی اور مشکل اوقات میں میری حوصلہ افزائی فرمائی۔

نیز میں اپنے اساتذۂ کرام مولوی نذیر احمد اور ڈاکٹر حبیب الٰہی کا شکر گزار ہوں جن کی رہنمائی اس تحقیق کے لیے رہنما ثابت ہوئی۔ نیز مفتی ساجد حسین اور قاری انضر صاحب کا بھی شکریہ جن کا تعاون قابلِ قدر رہا۔ اللہ تعالیٰ سب کی محنت قبول فرمائے۔

آخر میں اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ان تمام لوگوں کو جزائے خیر عطا فرمائے اور ان لوگوں کو بھی جن کا ذکر مجھ سے نہ ہو سکا اور اللہ تعالیٰ میرے اس مقالے کو شرفِ قبولیت عطا فرمائے۔ آمین!

مقالہ نگار

**انس سلیم**، ایم فل اسکالر

# اقرارنامہ

میں، مسمّٰی **انس سلیم**، اقرار کرتا ہوں کہ مقالہ "**اسلام میں فقہ کا صحیح مقام کا تحقیقی جائزہ**"میری ذاتی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔ مقالے میں جہاں کہیں اہل علم کی تحریروں سے استفادہ کیا گیا، وہیں ان تحریروں کا حوالہ بھی دیا گیا ہے۔ میرے علم کے مطابق، اس مقالے سے قبل "**اسلام میں فقہ کا صحیح مقام کا تحقیقی جائزہ**" کے عنوان سے کسی دیگر ملکی یونیورسٹی یا تحقیقی ادارے میں ایم فل کی ڈگری کے لیے کوئی تحقیقی مقالہ پیش نہیں کیا گیا۔

مقالہ نگار

**انس سلیم**

رول نمبر:50113-231008

# تصدیق نامہ

تصدیق کی جاتی ہے کہ مسمّٰی **انس سلیم** نے مقالہ "**اسلام میں فقہ کا صحیح مقام کا تحقیقی جائزہ**" اپنی تحقیقی کاوشوں سے مکمل کیا ہے اور انہوں نے میری نگرانی میں یہ تحقیقی کام پایہ تکمیل تک پہنچایا ہے۔ ریسرچ اسکالر نے ایم فل کی ڈگری کے اجراء کے لیے تمام متعلقہ قواعد وضوابط مکمل کر لیے ہیں۔ لہٰذا اِنہیں یہ مقالہ جمع کرنے کی اجازت دی جاتی ہے۔

نگران مقالہ

**ڈاکٹر شاہد امین**

ایسوسی ایٹ پروفیسر

ڈیپارٹمنٹ آف اسلامک اینڈ ریلیجئس سٹڈیز

ہزارہ یونیورسٹی مانسہرہ

# فہرست مضامین

## باب سوم: ڈاکٹر راشد شاز کے ائمہ اربعہ اور اصول اربعہ سے متعلق نظریات ................... 62

### فصل اول: ائمہ اربعہ سے متعلق ڈاکٹر راشد شاز کے افکار و نظریات ................................ 63



### تحقیقی جائزہ ........................................................................................ 82

## فصل دوم: ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق اسلامی فقہ کا ارتقاء اور اصلاحی تحریکوں کا جائزہ ................. 188

# مقدمہ

## تعارف: (Introduction)

مسلمانوں کے عہد زوال میں ان کی علمی، سیاسی، فکری اور تہذیبی بالادستی، اور ان کی عظمت رفتہ کی بحالی کے لیے مسلم مفکرین کی طرف سے متنوع جہات میں مساعی انجام دی گئی ہیں۔ یہ کاوشیں علمی، تحقیقی، فکری، حتیٰ کہ سیاسی و عسکری نوعیت کی بھی رہی ہیں۔ ڈاکٹر راشد شاز کا شمار بھی انہی مفکرین میں ہوتا ہے جو اس حوالے سے حساس دل رکھتے ہیں اور اپنی تحریر و تقریر کے ذریعے امت مسلمہ کے زوال کے اسباب کی تلاش اور ان کو دور کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ ''ادراک'' کے عنوان سے ایک مستقل سلسلے میں انہوں نے مختلف اسباب کا تعین کیا ہے جو طبع ہو کر منظر عام پر آچکے ہیں۔

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک مذہب اسلام دو قسمیں رکھتا ہے: انبیائی اسلام اور متوارث اسلام۔ وہ امت کے توارث و تواتر کو انبیائی اسلام سے منقطع تصور کرتے ہیں۔ ان کے مطابق، امت مسلمہ کو ''حقیقی اسلام کی بازیافت'' کی ضرورت ہے۔ اس مقصد کے تحت، وہ امت کے متفقہ دین کی تعبیرات پر سوالات اٹھاتے ہیں اور ہمارے معروف تصورات جیسے تفسیر، حدیث، فقہ اور تصوف کے درست مقام کا تعین کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں، ان تصورات کی متوارث تعبیرات امت مسلمہ کے زوال کے بنیادی اسباب میں سے ہیں، جو ایک گہرے فکری تجزیے کی ضرورت کو اجاگر کرتی ہیں۔

ڈاکٹر شاز نے اس فقہ کو امت مسلمہ کے زوال کا سبب قرار دیا، حالانکہ یہ فقہ اسلامی دور حکومت میں ایک قانون کی حیثیت سے رائج تھی اور حکومتی فقہ کے طور پر نافذ تھی۔ ڈاکٹر شاز کی فقہ پر تنقید جوہری نوعیت کی ہے، کیونکہ وہ فقہ کو قرآنی ہدایات کے برعکس ایک انسانی کاوش سمجھتے ہیں، جو اپنے وجود میں قرآن کریم جیسے ہدایت کے سرچشمے کو بھی پس منظر میں دھکیل دیتی ہے۔ ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، اس فقہ کی روایتی تعبیرات نے امت کی فکری اور دینی ترقی میں رکاوٹ ڈالی، جس کے نتیجے میں زوال کی صورتحال پیدا ہوئی۔ مقالہ نگار اپنے مقالے میں ڈاکٹر شاز کے اس تصور کا تنقیدی جائزہ لے گا اور تاریخ اسلام کے تناظر میں یہ تجزیہ کرے گا کہ آیا فقہی تشریحات درحقیقت امت مسلمہ کے زوال کا سبب بنی ہیں۔

## مسئلہ تحقیق اور سابقہ تحقیقی کام: (Problem Statement & Literature Review)

فقہ اسلامی کو دنیا بھر میں مذہبی فکر کا واحد مستند اعلامیہ سمجھا جاتا ہے، اور احکامات الٰہیہ کی پیروی کے لیے اسے حل تسلیم کیا جاتا ہے۔ دینی زندگی کے بیشتر معاملات فقہاء اربعہ کے اقوال و آراء کی روشنی میں حل کیے جاتے ہیں، اور ان کے متبعین فقہ کو شرعی احکام کے تعین میں بنیادی مقام دیتے ہیں تاہم، ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، امت مسلمہ کو ''حقیقی

اسلام کی بازیافت" کی ضرورت ہے، جس کے تحت انہوں نے متوارث دین کی تعبیرات پر سوالات اٹھائے ہیں۔ ان کے خیال میں، فقہاء کی آراء کو عقیدے کی حیثیت دینا اور ان کے اجتہادات کو غیر متبدل سمجھنا امت کی فکری ترقی میں رکاوٹ ہے۔

ڈاکٹر راشد شاز کی فقہی فکر نے فقہاء اربعہ کی تقدیسی حیثیت پر سوالات اٹھا کر ایک فکری بحث کو جنم دیا ہے۔ اس تحقیق کا مقصد ڈاکٹر راشد شاز کی فکر، خصوصاً "اسبابِ زوالِ امت میں فقہ" پر تنقیدی جائزہ لینا ہے، تاکہ یہ معلوم کیا جا سکے کہ آیا فقہاء اربعہ کی روایتی فقہی تشریحات امت مسلمہ کے زوال کا باعث بنی ہیں یا نہیں۔ اور کیا ان فقہی تشریحات کو چیلنج کرنا امت مسلمہ کے فکری و دینی احیاء کا باعث بنے گا یا مزید بحران پیدا کرے گا؟ اس تحقیق کا مقصد ڈاکٹر راشد شاز کی فکر کا گہرائی سے تجزیہ کرنا ہے تاکہ مسلم دنیا میں فقہ کے حوالے سے موجودہ فکری صورتحال کو بہتر طور پر سمجھا جا سکے اور یہ معلوم کیا جا سکے کہ آیا ان کی فکر امت مسلمہ کے فکری احیاء کا باعث بنے گی یا مزید پیچیدگیاں پیدا کرے گی۔

ڈاکٹر راشد شاز کے فقہی افکار، خاص طور پر ان کی کتاب **"اسلام میں فقہ کا صحیح مقام"** پر ایم فل اور پی ایچ ڈی لیول پر کوئی جامع تحقیق کسی یونیورسٹی میں نہیں کی گئی۔ حالانکہ مصنف کے فقہی افکار پر کچھ تحقیقی آرٹیکلز تحریر کیے گئے ہیں، لیکن یہ آرٹیکلز عمومی طور پر ان کے افکار کی تفصیل پر روشنی ڈالتے ہیں۔ ڈاکٹر راشد شاز کی کتاب پر ایک مکمل اور تفصیلی تحقیقی کام کی اشد ضرورت ہے تاکہ ان کے فقہی تصورات کا درست طور پر جائزہ لیا جا سکے۔

1۔ ڈاکٹر حق نواز، ڈاکٹر عباس علی رضا، اور حافظ لیاقت علی نے "فقہ اسلامی میں راشد شاز کے ماڈرن رجحان کا جائزہ[1]" پر ایک آرٹیکل لکھا، جس میں انہوں نے ڈاکٹر شاز کے نظریات کو "ادراک سیریز" کی کتب سے اخذ کر کے وضاحت سے پیش کیا۔

2۔ انس سلیم، محمد اویس اور محمد امجد نے "جمہور اور ڈاکٹر راشد شاز کے اصول اربعہ کے متعلق نظریات" پر ایک آرٹیکل لکھا، جو صرف اصول اربعہ پر مرکوز ہے اور ڈاکٹر راشد شاز کے وسیع فقہی افکار کا مکمل احاطہ نہیں کرتا۔[2]

[1] حق نواز، عباس علی رضا، اور لیاقت علی، فقہ اسلامی میں راشد شاز کے ماڈرن رجحان کا جائزہ، ابحاث، جلد 8، شمارہ 30، اپریل-جون 2023، ص129 تا142 https://alasr.com.pk/ojs3308/index.php/alidaat/article/view/213/206

[2] انس سلیم، محمد اویس اور محمد امجد جمہور اور ڈاکٹر راشد شاز کے اصول اربعہ کے متعلق نظریات، الایضاح، جلد 5، شمارہ 1، جنوری-جون 2024، ص64 تا76

3۔ محدث میگزین کے 2009 کے شمارے میں "تحقیق و تنقید" کے سیکشن کے تحت "اجتہاد یا الحاد" کے عنوان سے، دورِ جدید کے ممتاز مفکرین علامہ اقبال، جاوید احمد غامدی، اور ڈاکٹر راشد شاز کے نظریۂ اجتہاد پر محمد زبیر نے ایک تنقیدی جائزہ پیش کیا۔[1]

## تحقیقی خلاء: (Research Gap)

ڈاکٹر راشد شاز کے فقہی افکار اور نظریات پر تحریر کردہ آرٹیکل "فقہ اسلامی میں راشد شاز کے ماڈرن رجحان کا جائزہ" ان کی کتاب "اسلام میں فقہ کا صحیح مقام" پر مبنی نہیں ہے۔ اس آرٹیکل میں عمومی طور پر صرف چند بنیادی نکات اٹھائے گئے ہیں، جو اکثر محض تنقید برائے تنقید کے زمرے میں آتے ہیں۔ آرٹیکل "جمہور اور ڈاکٹر راشد شاز کے اصول اربعہ کے متعلق نظریات "صرف اصول اربعہ تک ہی محدود ہے۔ ماقبل تحقیقی کاموں میں ایسا کوئی جامع مطالعہ موجود نہیں جو ڈاکٹر راشد شاز کی کتاب "اسلام میں فقہ کا صحیح مقام" کو اس تناظر میں پرکھے کہ مصنف نے امت مسلمہ کے زوال کے اسباب میں فقہ کو بھی ایک اہم عنصر قرار دیا ہے، اور اس حوالے سے جمہور فقہاء و اصولیین کی فقہی تشریحات و تعبیرات کا تقابلی جائزہ لے۔ یہی وہ تحقیقی خلا ہے جو موجودہ مطالعات میں نمایاں ہے، خصوصاً ایم فل اور پی ایچ ڈی کی سطح پر اس کتاب پر کوئی جامع تحقیق نہیں کی گئی۔ یہ خلا اس موضوع پر مزید گہرائی سے مطالعے کی ضرورت کو واضح کرتا ہے۔

## بنیادی سوالات: (Research Questions)

یہ تحقیق درج ذیل بنیادی سوالات پر مرکوز ہے:

1۔ ڈاکٹر راشد شاز کی کتاب "اسلام میں فقہ کا صحیح مقام" میں پیش کیے گئے فقہی افکار و نظریات کیا ہیں؟

2۔ ڈاکٹر راشد شاز کے فقہی نقطہ نظر اور آئمہ اربعہ کے روایتی شرعی نقطہ نظر کے درمیان کیا بنیادی اختلافات ہیں، اور ان کا تقابلی جائزہ کس طرح پیش کیا جا سکتا ہے؟

3۔ ڈاکٹر راشد شاز کے کون سے فکری رجحانات اور تحقیقی شواہد اس نظریے کی حمایت کرتے ہیں کہ امت مسلمہ کے زوال میں فقہ ایک اہم سبب ہے؟

## اہداف تحقیق: (Objectives)

اس تحقیق کا بنیادی مقصد درج ذیل اہداف کا حصول ہے:

1۔ ڈاکٹر راشد شاز کی کتاب "اسلام میں فقہ کا صحیح مقام" میں موجود افکار و نظریات سے اگاہی حاصل کرنا۔

2۔ ڈاکٹر راشد شاز کے فقہی نقطہ نظر کا آئمہ اربعہ کے روایتی شرعی نقطہ نظر کے ساتھ تقابلی جائزہ پیش کرنا۔

---

[1] محمد زبیر، اجتہاد یا الحاد، محدث میگزین، جلد 38، شمارہ 2، فروری 2009

3۔ ڈاکٹر راشد شاز کی فکر کے مطابق فقہ کو امت مسلمہ کے زوال کے اسباب میں شمار کرنے کی بنیادی وجوہات کا تجزیہ کرنا اور یہ جانچنا کہ فقہ کس حد تک اس زوال کا سبب بنی ہے۔

## منہج تحقیق:(Research Design And Method)

1۔ ڈاکٹر راشد شاز کے تعارف، فکر اور خدمات کے لیے یوٹیوب پر دستیاب ان کے ذاتی انٹرویوز کو بطور فرسٹ ہینڈ انفارمیشن کے استعمال کیا گیا ہے، جو ان کے ذاتی، ملی، سیاسی، علمی افکار و نظریات کو براہ راست سمجھنے کا مستند ذریعہ تھے۔

2۔ کتاب "اسلام میں فقہ کا صحیح مقام"، "ادراک سیریز" اور "ادراکِ زوالِ امت" کو ڈاکٹر شاز کے فقہی افکار کے بنیادی مآخذ کے طور پر استعمال کیا گیا۔ روایتی اسلامی فکر کی وضاحت کے لیے فقہ اور اصول فقہ کی اہم کتب جیسے الرسالہ، اصول کرخی، اعلام الموقعین، الفصول فی الاصول، اور الموافقات وغیرہ سے استفادہ کیا گیا ہے۔ قرآنی آیات کی تشریح و توضیح کے لیے تفسیر قرطبی اور احکام القرآن للجصاص بھی مطالعہ کی گئیں۔

3۔ ڈاکٹر راشد شاز کی کتاب "اسلام میں فقہ کا صحیح مقام" پر تحقیقی جائزہ پیش کیا گیا۔ مقالہ نگار نے کتاب کے ہر عنوان کو ایک مستقل فصل میں ترتیب دے کر پہلے مصنف کے افکار پیش کیے، پھر ہر فصل میں "تحقیقی جائزہ" کے تحت تقابلی جائزہ اور ان کی فکر اپنانے کے چیلنجز اور اثرات کا تجزیہ بھی کیا گیا ہے۔

4۔ تعلیقات کو متن کے ساتھ ہم آہنگ کر کے شامل کیا گیا تاکہ قاری کے لیے معلومات کو سمجھنا آسان ہو۔

5۔ کتاب "اسلام میں فقہ کا صحیح مقام" میں اقتباسات نقل کرتے وقت مصنف کے دیے گئے حوالہ جات بھی متن میں شامل کیے گئے تاکہ قاری کو اصل ماخذ تک براہِ راست رسائی مل سکے اور حوالہ جات کی شفافیت اور درستگی کو یقینی بنایا جا سکے۔

# باب اول

## موضوع کا تعارف اور متعلقہ مباحث

فصل اول: ڈاکٹر راشد شاز کا تعارف اور خدمات

فصل دوم: "اسلام میں فقہ کا صحیح مقام" کا تعارف

# فصل اول

## ڈاکٹر راشد شاز کا تعارف اور خدمات

ڈاکٹر راشد شاز 5 فروری 1963 کو شمالی ہندوستان کے ایک مذہبی مسلم خاندان میں پیدا ہوئے اور ایک احیائی ماحول میں پروان چڑھے۔ ان کے چچا محمد حسنین سید جماعتِ اسلامی کی تحریک کے بانی ارکان میں شامل تھے، جس کی قیادت تقسیمِ ہند سے قبل سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ[1] کر رہے تھے۔ 1977ء میں ایمر جنسی کے دور میں، جب نوجوان راشد ابھی اسکول میں تھے، انہوں نے اپنی فیملی کے تقریباً تمام مرد ارکان کو جماعتِ اسلامی سے وابستگی کے نتیجے میں قید ہوتے ہوئے دیکھا۔ تب انہیں تعلیم کے لیے علی گڑھ[2] بھیجا گیا۔[3]

### تعلیمی پس منظر اور تحقیقی رجحانات

ڈاکٹر راشد شاز کی تعلیمی سفر کا آغاز علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے ہوا جہاں انہوں نے بیچلر، ماسٹرز، ایم فل، اور پی ایچ ڈی کی ڈگریاں انگریزی لٹریچر میں حاصل کیں۔ علمی ماحول میں قیام کے دوران، انہوں نے عربی اور اسلامی علوم کے

---

[1] سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ (1903ء–1979ء)، اورنگ آباد دکن میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم والد محترم کی نگرانی میں حاصل کی۔ اردو، فارسی، عربی، فقہ اور حدیث کی تعلیم گھر پر دی گئی۔ والد کے انتقال کے بعد قلم کے ذریعے ذریعہ معاش اپنایا اور صحافت میں نمایاں خدمات انجام دیں۔ اخبار "مدینہ "بجنور، "تاج" جبل پور اور "الجمعیۃ" دہلی سے وابستہ رہے۔ 1925ء میں عظیم تصنیف "الجہاد فی الاسلام" لکھی۔ 1932ء میں حیدرآباد سے "ترجمان القرآن" کا اجرا کیا۔ آپ نے اسلامی نظامِ حیات کے احیا اور مغربی مرعوبیت کے خاتمے کے لیے علمی و تحریکی جدوجہد کی۔ جماعت اسلامی کے بانی اور "تفہیم القرآن" جیسی شہرہ آفاق تفسیر کے مصنف ہیں۔ 1979ء میں امریکا میں وفات پائی اور لاہور میں تدفین ہوئی۔("تعارف بانی جماعت سید ابو الاعلیٰ مودودی"، *jamaat.org* تاریخ ملاحظہ اپریل 27، 2025، https://www.jamaat.org/founder)

[2] علی گڑھ، یوپی کے مغربی حصے کا شہر ہے، جو دہلی کے جنوب مشرق میں 100 کلومیٹر دور واقع ہے۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی یہاں کا اہم تعلیمی ادارہ ہے۔ شہر میں ایک قدیم قلعہ، مقبرے اور 18ویں صدی کی مسجد بھی موجود ہے۔ یہاں گندم، جوار اور دیگر فصلیں اگائی جاتی ہیں۔ آبادی 874,408 (2011) تھی۔

("Aligarh | History, State, Population& Map | Britannica ", *britannica.com*, https://www.britannica.com/place/Aligarh , Accessed Apr 27, 2025)

[3] "Meet Dr, Rashid Shazz" , *rashidshaz.com* Accessed May 02, 2024 , https://rashidshaz.com/about-us/

حصول کے لیے سوڈان کے افریقی اسلامک سینٹر (اب انٹرنیشنل افریقن یونیورسٹی) اور معہد تعلیم العالی، خرطوم[1] میں تعلیم حاصل کی۔ راشد شاز ایک انٹرویو میں بتاتے ہیں:

"تعلیمی زمانے میں مجھ (راشد شاز) میں ایکٹیوزم کی اسپرٹ متحرک تھی، عربی زبان سیکھنے کے بعد قرآن سے راست ہدایت کے سلسلے میں مَیں نے ان مفکرین کے افکار کو ری وائز کرنے کی ضرورت محسوس کی اور پھر میں نے تلاش کا ایک سلسلہ شروع کیا، جو سفر ادراک سیریز میں نظر آتا ہے۔"[2]

اس سے ان کے تحقیقی رجحانات کو تقویت ملی، جن میں اسلامی فلسفہ، حقیقی اسلام، تاریخ اور جدید مسائل شامل تھے۔

## سیاسی وملی خدمات

اسلامی علوم اور عربی سیکھنے کے بعد ڈاکٹر راشد شاز ہندوستان واپس لوٹے۔ سیاسی اور ملی خدمات کے حوالے سے ڈاکٹر راشد شاز ایک انٹرویو میں بتاتے ہیں:

"تقریباً سن 2000ء تک کی جو تحریریں ہیں وہ اس لب ولہجے کی حامل ہیں کہ نوجوانی میں جو خواب میں نے دیکھا تھا کہ اس ملک (انڈیا) میں بڑی تبدیلی آئے اور میں یہ سمجھتا تھا کہ اس کے لیے کچھ سیاسی فرنٹ پر کام کرنے کی ضرورت ہے، کچھ ملی فرنٹ پر متحد کرنے کا کام کرنا ہوگا۔"[3]

---

[1] خرطوم، سوڈان کا انتظامی دارالحکومت ہے، جو دریائے بلیو نیل اور وائٹ نیل کے سنگم کے جنوب میں واقع ہے۔ خرطوم اور اس کے ساتھ دو شہر (خرطوم نارتھ اور ام درمان) دریا پر پلوں کے ذریعے جڑے ہوئے ہیں اور تینوں مل کر سوڈان کا سب سے بڑا شہر بناتے ہیں۔ 1956 میں یہ آزاد سوڈان کا دارالحکومت بنا۔ اہم اداروں میں صدارتی محل، پارلیمنٹ، سوڈان نیشنل میوزیم، خرطوم یونیورسٹی اور دیگر تعلیمی ادارے شامل ہیں۔ شہر میں گرجا گھر اور مساجد موجود ہیں۔ خرطوم کی ثقافت میں عربی اثر نسبتاً کم ہے، اگرچہ زیادہ تر لوگ عربی بولتے ہیں۔ آبادی (2008) شہر: 1,410,858؛ میٹروپولیٹن علاقہ: 4,272,728۔
("Khartoum | Map , Population , & Fact | Britannica ", *britannica.com*, https://www.britannica.com/place/Khartoum , Accessed Apr 27, 2025)

[2] Rashid Shaz, Interview by Ashraf Ali Bastavi ,"मसलकी जकड़न से आज़ादी क्यों और कैसे ? مسلکی جکڑن سے آزادی کیوں اور کیسے" Posted on : June 23, 2024 by Asia Times TV , Youtube , 43 min., 17., https://youtu.be/JvsFHZHgL98?si=5UkELJbgrVeITys2

[3] Rashid Shaz, Interview by Ashraf Ali Bastavi ,"मसलकी जकड़न से आज़ादी क्यों और कैसे ? مسلکی جکڑن سے آزادی کیوں اور کیسے" Posted on : June 23, 2024 by Asia Times TV , Youtube , 43 min., 17., https://youtu.be/JvsFHZHgL98?si=5UkELJbgrVeITys2

تقریباً سن 2000ء تک کا دس سالہ سفر جس کی ابتداء 1991ء کے دہلی[1] کنونشن سے ہوئی، میں مصنف نے ملی ٹائمز انٹرنیشنل اور ملی پارلیمنٹ کی بنیاد رکھی۔ 1993ء میں اس کا پہلا اجلاس تھا۔ڈاکٹر راشد شاز کی زندگی کے یہ دس سال متحرک سرگرمیوں پر مشتمل رہے۔اس دس سالہ سفر کے دوران ڈاکٹر راشد شاز نے پورے ہندوستان اور بیرونی دنیا میں کئی اسفار کئے۔ 1993ء میں اِسرائیل اور فلسطین کے مابین Oslo Accord معاہدے ہوا، مصنف کا اس حوالے سے بتاتے ہیں:

"جب Oslo Accord کی بات ہو رہی تھی اس سے پہلے، اس وقت میں ریاض میں تھا اور وہاں میری امریکی سفیر Chas W. Freeman, Jr سے گفتگو ہوئی۔ اس فکرمندی کے ساتھ، میں چاہتا تھا کہ جو capitals ہیں ان کا سفر کیا جائے اور ان کو مسلمانوں کی فکرمندی سے آگاہ کیا جائے۔اس وقت ان لوگوں نے مجھے یہی تسلی دی کہ مذہبی مسئلہ (یروشلم) کو ہم ٹچ نہیں کرنا چاہتے، مقصود یہ ہے کہ ٹو اسٹیٹ نیشن کی کیفیت پیدا ہوا جائے ایک امن وامان کی صورتحال دونوں طرف قائم ہو جائے۔ یہ مسئلہ مسلمانوں کے لیے ملی اہمیت کا تھا۔اس نقطہ نظر کو سمجھنے کے لیے اور سمجھانے کے لیے جو کچھ مجھ سے بن پڑا تو سفر کئے۔"[2]

2000ء سے پہلے کے افکار کے حوالے سے ڈاکٹر راشد شاز بتاتے ہیں:

"وہاں (2000ء) تک ہماری جو فکر تھی وہ دوسروں کی مستعار تھی اس فکر میں جمال الدین افغانی کا دخل ہے ،قطب ، مودودی، اقبال اور دیگر مفکرین کی تحریروں سے میں نے چیزوں کو اخذ کیا لیکن جب اس کے بعد میں نے خود قرآن مجید کو سمجھنے اور پڑھنے کا موقع ملا تو مجھے محسوس ہوا کہ یہ منجمد مشین اس وقت متحرک ہوگی کہ جب تک فکر میں کوئی بڑی تبدیلی نہ آئے اور رجوع الی القرآن فرقوں کے اپنے قرآن کی طرف نہ رجوع ہو۔"[3]

مصنف کی فکر کا دوسرا مرحلہ 2000ء کے بعد اس وقت شروع ہوا۔جب ڈاکٹر راشد شاز نے اپنی ملی و سیاسی جدوجہد کے دوران ایسی رکاوٹوں کو محسوس کیا جو امت کی وحدت کی راہ میں حائل تھیں۔ان کے مطابق، بھارت کے

---

[1] دہلی بھارت کا شہر، قومی دارالحکومت اور وفاقی علاقہ ہے۔ دہلی دو حصوں پر مشتمل ہے: پرانا دہلی (تاریخی شہر، شمال میں) اور نیا دہلی (جدید دارالحکومت، جنوب میں)، جو 1947 سے بھارت کا دارالحکومت ہے۔ راشٹرپتی بھون اور اس کے سامنے جئے پور کالم کو سر ایڈون لٹینز نے ڈیزائن کیا، اور یہ مہاراجہ مادھو سنگھ نے برطانوی حکومت سے وفاداری کے اظہار میں بنوایا تھا۔ دہلی یمنا دریا کے کنارے واقع ہے اور ہریانہ و اترپردیش سے گھرا ہوا ہے۔ یہ تجارتی، ثقافتی اور سیاسی مرکز کی حیثیت رکھتا ہے۔روایت کے مطابق دہلی کا نام راجہ دھِلو سے منسوب ہے۔ رقبہ: پرانا دہلی 932 مربع کلومیٹر، قومی دارالحکومت 1,483 مربع کلومیٹر۔ آبادی (2011): پرانا دہلی—11,007,835، قومی دارالحکومت—16,753,235۔

("Delhi | History ,Population, Maps,& Facts | Britannica", *britannica.com*, https://www.britannica.com/place/Delhi , Accessed Apr 27, 2025)

[2] Rashid Shaz, Interview by Ashraf Ali Bastavi ,"मसलकी जकड़न से आज़ादी क्यों और कैसे ? مسلکی جکڑن سے آزادی کیوں اور کیسے" Posted on : June 23, 2024 by Asia Times TV , Youtube , 43 min., 17., https://youtu.be/JvsFHZHgL98?si=5UkELJbgrVeITys2

[3] ایضاً

مسلمانوں کی جماعتیں نہ صرف سیاسی مفادات کے لیے آپس میں بٹی ہوئی ہیں، بلکہ وہ مسلک پرستی میں اس حد تک غرق ہیں کہ یہ انہیں ایک جگہ جمع ہونے سے روکتی ہیں۔ مصنف کے نزدیک، مدارس اسلام کے قلعے نہیں ہیں بلکہ فرقہ واریت کی آماجگاہ بن چکے ہیں، ایک فرقے کا ادارہ دوسرے فرقہ کا قلعہ منہدم کروانے کے لیے مناقشے کروائے گا۔ اور جہاں کے فضلاء ایک دوسرے کے خلاف منبروں پر صف آرا نظر آتے ہیں، جس سے امت کے درمیان اتحاد کی فضا قائم نہیں ہو پاتی۔ اس ادراک کے نتیجے میں، مصنف نے اپنی تمام تر تحقیق اور تنقید کا رُخ ان مسائل کی طرف موڑا جو امت کی سیاسی اور ملی خلفشار کا باعث بن رہے ہیں۔ ان مسائل کی نشاندہی اور حل کے لیے انہوں نے کئی تصنیفات لکھیں۔ یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر راشد شاز کی تصنیفات زیادہ تر 2000ء کے بعد کی ہیں۔[1]

## تصنیفی خدمات

ڈاکٹر راشد شاز نے تقریباً بیس سے زائد کتابیں انگریزی، اردو اور عربی زبانوں میں تصنیف کی ہیں، جن میں سے کئی کتابیں دہلی، لندن[2]، بیروت[3]، اور ریاض[4] سے شائع ہوئی ہیں۔ ان کی تصانیف نے اسلامی دنیا میں فکری طوفان پیدا کیا اور

---

[1] Rashid Shaz, Interview by Ashraf Ali Bastavi ,"मसलकी जकड़न से आज़ादी क्यों और कैसे ? مسلکی جکڑن سے آزادی کیوں اور کیسے" Posted on : June 23, 2024 by Asia Times TV , Youtube , 43 min., 17., https://youtu.be/JvsFHZHgL98?si=5UkELJbgrVeITys2

[2] لندن، برطانیہ کا دارالحکومت اور دنیا کے قدیم ترین اور سب سے زیادہ بین الاقوامی شہروں میں سے ایک ہے۔ یہ برطانیہ کا سب سے بڑا شہر ہے اور معاشی، ثقافتی اور نقل و حمل کا مرکز بھی ہے۔ لندن جنوب مشرقی انگلینڈ میں دریائے ٹیمز کے کنارے واقع ہے، جو نارتھ سی سے تقریباً 80 کلومیٹر دور ہے۔ شہر کا پھیلاؤ 1950 کی دہائی میں سخت منصوبہ بندی کے ذریعے محدود کر دیا گیا۔ لندن کا رقبہ 1,572 مربع کلومیٹر ہے۔ آبادی (2011): 8,173,941۔

("London - Population, Density, History | Britannica", *britannica.com*, https://www.britannica.com/place/London/Population-density , Accessed Apr 27, 2025)

[3] لبنان کا دارالخلافہ، بیروت، بحیرہ روم کے مشرقی ساحل پر ایک قدرتی بندرگاہ ہے جس کی آبادی تقریباً پندرہ لاکھ ہے۔ لبنانی تہذیب و تمدن اور ثقافت کا مرکز بیروت ایک قدیم شہر ہے جہاں عالیشان بلند عمارتیں گذشتہ تیس برسوں میں تیزی سے تعمیر کی گئی ہیں۔ پختہ سڑکوں اور ریلیوں کے ذریعہ بیروت ملک کے بڑے شہروں سے منسلک ہے۔ (پروفیسر عابد حسین، جغرافیہ عالم اسلام، نئی دہلی، قاضی پبلشرز، 1993، ص84)

[4] ریاض، سعودی عرب کا دارالحکومت ہے۔ اس کا نام عربی لفظ "روضہ" (باغات یا سبزہ زار) سے ماخوذ ہے، کیونکہ یہ وادی حنیفہ اور وادی بطحاء کے سنگم پر واقع ہونے کی وجہ سے قدرتی زرخیزی رکھتا ہے۔ ریاض وسطی سعودی عرب اور عرب جزیرہ نما کے قلب میں واقع ہے۔ یہ شہر 17ویں صدی میں ایک چھوٹے قلعہ بند گاؤں سے ترقی کر کے 20ویں صدی میں جدید شہر بن گیا۔ اس کا رقبہ 1,550 مربع کلومیٹر اور آبادی (2022) تقریباً 6,924,566 ہے۔

("Rayidh | Population, Climate, History, Maps, & Facts | Britannica", britannica.com, https://www.britannica.com/place/Riyadh , Accessed Apr 27, 2025)

متعدد نظریاتی مباحث جنم دیے جن سے لوگوں کو سوچنے سمجھنے کا ایک موقع ملا۔ "ادراک سیریز" اس کی ایک زندہ مثال ہے۔

**اردو کتب**

- ❖ ادراکِ زوالِ امت
- ❖ ادراک سیریز:
  - ہم کیوں سیادت سے معزول ہوئے؟
  - اسلام میں تفسیر و تعبیر کا صحیح مقام
  - اسلام میں حدیث کا صحیح مقام
  - اسلام میں فقہ کا صحیح مقام
  - اسلام میں تصوف کا صحیح مقام
  - حقیقی اسلام کی بازیافت
  - اسلام کی آفاقی دعوت کا ایک چشم کشا تعارف
  - علم شرعی کی شرعی حیثیت
- ❖ غلبہ اسلام اور دوسری تحریریں
- ❖ کتاب العروج
- ❖ لستم پوخ
- ❖ لایموت
- ❖ متحدہ اسلام کا منشور
- ❖ اسلام: مسلم ذہن کی تشکیل جدید
- ❖ ایک نئ یونیورسٹی کا نظری منصوبہ
- ❖ مسلم مسئلہ کی تفہیم
- ❖ کودرا

**انگریزی کتب**

- ❖ *Manifesto of a Unified Islam*
- ❖ *Revival of the True Islam*
- ❖ *In Pursuit of the Power: Why Have We Been Dethroned?*

- ❖ *Reclaiming the Muslim Mind*
- ❖ *Islam Beyond the Traditional Mindset*
- ❖ *The Correct Interpretation of Islamic Texts*
- ❖ *Islam Another Chance?*

## جدید مسائل پر تحقیق اور سوچ کا ارتقاء

ڈاکٹر راشد شاز نے جدید اسلامی مسائل، معاشرتی سوالات، اور مسلم دنیا کی موجودہ حالت پر گہری تحقیق کی ہے۔ وہ مسلم ذہن کے اندر ایک بڑی تبدیلی کی وکالت کرتے ہیں اور نئے فکری نقطہ نظر کے ساتھ مسائل کے حل پر زور دیتے ہیں۔ مسلمانوں کے درمیان الجھنوں کو دور کرنے کے لیے انہوں نے اپنے جریدے فیوچر اسلام ڈاٹ کام کے ذریعے فروغ دیا ہے۔ مصنف کا ماننا ہے کہ مسلم سماج کی ترقی کا انحصار اس بات پر ہے کہ مسلمانوں میں آزادانہ سوچنے کی صلاحیت کو دوبارہ پروان چڑھایا جائے، جو ارتقائی عمل کا ایک اہم حصہ ہے۔

ڈاکٹر راشد شاز ایک انٹرویو میں بتاتے ہیں:

> ”بنیادی طور پر یہ ہے کہ (مسلمانوں کے ) دل و دماغ کو متحرک کیا جائے ـ ـ ـ ہمارا تو کام یہ ہے کہ ہم بنیادی طور پر اس حریت فکری کو اس امت کے اندر جاری کریں جو قرنِ اوّل کے مسلمانوں کا شیوہ رہا ہے۔ جس کے نتیجے میں ہم لوگ دیکھتے ہیں کہ عمرؓ جیسے خلیفہ کو ایک بدوی عورت مسجد میں خطبے کے درمیاں ٹوک دیتی ہے اور عمرؓ جیسا آدمی بھی جو رسول ﷺ کا تربیت یافتہ ہے ،اصحاب رسول ﷺ میں ایک مقام رکھتا ہے، وہ اپنے اس موقف پہ نظر ثانی کر لیتا ہے۔ جب تک اس روح کو دوبارہ اس امت میں زندہ نہیں کیا جائے گا۔ اور ایک طرح کی قدسی لباسی میں جو لوگ اپنے آپ نہائے ہوئے ہیں اور ان کی باتوں پر لوگ ایمان لاتے رہیں گے۔ تو پھر امت بنیادی طور پر بجھ جائے گی۔“[1]

[1]Rashid Shaz, Interview by Ashraf Ali Bastavi ,“मसलकी जकड़न से आज़ादी क्यों और कैसे ? مسلکی جکڑن سے آزادی کیوں اور کیسے” Posted on : June 23, 2024 by Asia Times TV , Youtube , 43 min., 17., https://youtu.be/JvsFHZHgL98?si=5UkELJbgrVeITys2

## برج کورس ایٹ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

مدراس کے فاضل طلباء کے لیے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی (اے۔ایم۔یو) کے ذریعے 2013 میں برج کورس کی شروعات ہوئی ڈاکٹر راشد شاز کو اس پروگرام کا ڈائریکٹر مقرر کیا گیا۔ڈاکٹر راشد شاز کی کاوشیں برج کورس کے حوالے سے بھی قابلِ ستائش ہیں۔ہندوستان بھر میں برج کورس کی کافی چرچا ہے۔

در اصل برج کورس مدارس کے طلبہ کے لیے ہائر ایجوکیشن کے دروازے کھولنے کا ذریعہ ہے۔ یہ ایک سالہ کورس ہے، جس میں 23 سال سے کم عمر کے فاضل علماء داخلہ لے سکتے ہیں۔اے۔ایم۔یو ہر سال اس کورس کے لیے 100 نشستیں فراہم کرتی ہے۔کورس میں سماجیات، جغرافیہ، سائنس، ریاضی، انفارمیشن ٹیکنالوجی (کمپیوٹر)، شخصیت سازی، اور عصری اسلامیات جیسے اہم موضوعات پڑھائے جاتے ہیں۔ یہ کورس طلبہ کو جدید تعلیمی اور پیشہ ورانہ مہارتوں سے لیس کرنے کے لیے ترتیب دیا گیا ہے۔[1]

2019 میں لقمہ ڈِنر کے موقع پر ڈاکٹر راشد شاز نے برج کورس کے مقاصد و منہج پر بات کی۔ ان کا کہنا تھا برج کورس کے قیام کا مقصد "مسلمان اور مسلمانوں کے تعلیمی ادارے جو حاشیے پر چلے گئے ہیں دنیا کے مرکزی سٹیج پر کوئی رول ادا نہیں کر رہے پھر سے کوئی ایسی ترکیب نکالی جائے کہ ان کو متحرک کیا جائے اور انہیں عالمی قیادت کے لیے تیار کیا جائے۔"[2]،ہے۔

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق برج کورس کا منہج یہ ہے کہ طلباء "کسی شیخ یا استاد کے ہاتھ پر بیعت نہ کریں اور اسے حرفِ آخر نہ سمجھیں۔اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو سوچنے کی صلاحیت دی ہے، اور آج کے دور میں علم کے ذرائع سب کے لیے دستیاب ہیں۔ایسے میں ہمیں یہ سمجھنا ہو گا کہ ہم وہاں رُک نہیں سکتے جہاں برسوں کی جدوجہد کے بعد پہنچے ہیں۔ ہمیں آگے بڑھنا ہے اور آپ نے بھی اس سے آگے جانا ہے۔ دینی مدارس انحطاط کا شکار ہیں اور ان کی موجودہ صورتحال سماجی زندگی سے منقطع ہے۔ ان ہی مدارس کو مضبوط کرنا پوری امت کو مضبوط کرنے کے مترادف ہے، لیکن خالص اسلام کی تعلیم دینے والا کوئی ادارہ موجود نہیں۔ ہر مدرسہ یا تو سنی ہے یا شیعہ، اور سنی مدارس میں بھی مزید فرقہ وارانہ تقسیم موجود ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ اسلام جو 'منزل اسلام' ہے، صرف ﴿هُوَ سَمّٰـكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ﴾[3]۔ ترجمہ:"اُس نے پہلے بھی تمہارا نام مسلم رکھا تھا۔" کا آئینہ دار ہے۔ بعض اداروں میں نصاب کو ایک دوسرے کی تردید کے لیے تیار کیا گیا ہے، جس کے نتیجے

[1] "Ep. 19: Bridge Course In AMU | Golden Opportunity For Madarsa Students" Posted on : Dec 21, 2023 by Imtiaz Ahmed Talks , Youtube, 25 min., 46., https://youtu.be/5Vz6S5Z1SIc?si=PTcmM1zqIE_6NDix

[2] "Prof. Rashid Shaz speaking at the occasion of Luqma Dinner 2019 at Bridge Course, AMU" Posted on : April 11, 2019. by Anjuman Ulama-e-Islam ,Youtube, 13 min., 20., https://youtu.be/R5KmiChZOWk?si=WeC3Ct6gAPtJmaCp

[3] الحج، 78:22

میں ہم اپنے ہی ہاتھوں اپنی تباہی کا سامان پیدا کر رہے ہیں۔ جب یہی طلبہ کل منبرِ رسول ﷺ پر جاتے ہیں تو وہ فرقہ وارانہ نفرت کو مزید بڑھا دیتے ہیں۔ اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ہمیں کون سا منہج اختیار کرنا چاہیے۔ برج کورس کے ذریعے ہم نے ایک منہج اختیار کیا، جہاں مختلف مسالک کے طلبہ کو ایک چھت تلے جمع کیا گیا۔ میری خواہش ہے کہ وہ طلبہ جو پہلے سنی، بریلوی یا دیوبندی تھے، اب صرف مسلمان رہیں۔"[1]

برج کورس کی آفادیت و کامیابی کے حوالے سے جب ڈاکٹر راشد شاز سے پوچھا گیا تو ان کا کہنا تھا:

"برج کورس کا تجربہ بھی میرے لیے ایک طرح کی تعلیم رہی اور میں نے اس میں چیزوں کو اب تو جو سمجھتا تھا تو اس کی توثیق ہوتی رہی۔ جب مدارس کے طلباء مختلف دانشگاہوں، مختلف مسلکوں کے مدارس سے آئے تو شروع میں ان کا رویہ یہ رہتا ہے کہ کوئی آدمی ان کے مخالف فرقہ کا بیٹھا ہوا ہے تو یہ تحفظ محسوس کرتے ہیں۔۔۔ یہاں (طالب علم) علی گڑھ کی کلاس میں اسی آدمی کو اپنے برابر بیٹھے دیکھا ہے۔ ایک ہی چھت کے نیچے ہوسٹل میں، ان بچوں کا اٹھنا بیٹھنا سونا ہو گیا تو کچھ دنوں میں یہ چیزیں ٹوٹتی ہیں، تو ان کو یہ لگتا ہے کہ یہ تو ہماری طرح کے انسان ہیں، یہ بھی ہماری طرح دین کے لیے ایک جذبہ رکھتے ہیں اور ان کے بارے میں جو کچھ ہم اپنے مدرسوں میں جو کچھ سمجھتے تھے وہ غلط بات تھی، پھر ان کی دوستیاں ہوتی ہیں۔۔۔ ہر دفعہ کی الوداعی گفتگو میں طلباء خود اس بات کا تذکرہ کرتے ہیں خاص طور پر کہ ہمیں اس تجربہ سے گزرنا پڑا کاش! ہمارے اکابرین کو بھی ایسی کوئی چھت میسر آئی ہوتی۔ تو یہ جو شدت ہے (برج کورس کے طلباء میں) مسالک کی، اس میں نہ صرف کمی آجاتی ہے بلکہ وہ ختم ہو جاتی ہے۔۔۔ مجھے (راشد شاز) اس بات کی خوشی ہے کہ طلباء صرف یونیورسٹی ایجوکیشن میں (آگے ہائیر ایجوکیشن کی طرف) چلے گئے یا ڈگریاں حاصل کر لیں یہاں تک نہیں ہوا بلکہ ان کی ایک طرح سے تقلیب فکری ہو گی، جو کچھ وہ مدرسہ میں سوچتے تھے کہ زندگی میں ہم حاشیے پر ہیں کوئی رول یا مرکز میں نہیں ہیں یہاں آنے کے بعد ان کے اندر تبدیلی واقع ہوئی اور دوسری بات یہ ہے کہ وہ (مختلف مسالک کے طلباء) اب بھی ایک دوسرے سے رابطہ میں رہتے ہیں۔۔۔"[2]

فی الوقت برج کورس مدارس کے طلباء کے لیے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں کامیابی سے جاری ہے۔ نیز مدارس دینیہ اور اس کے کردار کے حوالے سے مذکورہ بالا تمام اقتباس مدارس دینیہ کے حوالے سے ڈاکٹر راشد شاز کے موقف کا واضح عکاس ہیں۔

## ڈاکٹر راشد شاز کی علمی اور ثقافتی خدمات: عالمی سطح پر پہچان

ڈاکٹر راشد شاز صاحب علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں انگلش کے پروفیسر ہیں۔ ڈاکٹر راشد شاز کو عالمی سطح پر بھی علمی اور فکری سطح پر پہچانا جاتا ہے۔ مصنف راشد شاز ISESCO (اسلامک ورلڈ ایجوکیشنل، سائنٹیفک اینڈ کلچرل

[1] "Prof. Rashid Shaz speaking at the occasion of Luqma Dinner 2019 at Bridge Course, AMU" Posted on : April 11, 2019. By Anjuman Ulama-e-Islam ,Youtube, 13 min., 20., https://youtu.be/R5KmiChZOWk?si=WeC3Ct6gAPtJmaCp

[2] Rashid Shaz, Interview by Ashraf Ali Bastavi ,"मसलकी जकड़न से आज़ादी क्यों और कैसे ? مسلکی جکڑن سے آزادی کیوں اور کیسے" Posted on : June 23, 2024 by Asia Times TV , Youtube , 43 min., 17., https://youtu.be/JvsFHZHgL98?si=5UkELJbgrVeITys2

آرگنائزیشن) کے انڈیا میں سفیر ہیں اور تہذیبوں کے درمیان ثقافتی مکالمے کے فروغ میں خدمات انجام دے رہے ہیں۔ آپ CEPECAMI (سنٹر فار پروموشن آف ایجوکیشنل اینڈ کلچرل ایڈوانسمنٹ آف مسلمز اِن انڈیا) کے ڈائریکٹر بھی ہیں۔ CEPECAMI کے تحت کئی قومی اور بین الاقوامی کانفرنسز منعقد ہو چکی ہیں، جن میں 4 اپریل، 2017 کو منعقدہ دوسری ہائی پروفائل کانفرنس بھی شامل ہے، جہاں ڈاکٹر راشد شاز نے "مدارس میں سائنس کا مستقبل" کے عنوان پر اپنا نقطہ نظر پیش کیا۔ ڈاکٹر راشد شاز نے اے۔ ایم۔ یو کے پلیٹ فارم سے مختلف کانفرنسوں میں طلاقِ ثلاثہ اور بابری مسجد مقدمے کے فیصلے جیسے موضوعات پر اپنا نقطہ نظر پیش کیا۔ علاوہ ازیں، اپنی جدت اور انفرادیت سے بھرپور فکر کے ذریعے ڈاکٹر راشد شاز نے مختلف بین الاقوامی فورمز پر خطابات کیے، جس کے نتیجے میں ان کے کام کو عالمی سطح پر پذیرائی حاصل ہوئی۔

## علمی اور فکری نظریات

ڈاکٹر راشد شاز کو اسلام کے احیاء کے اہم نظریہ سازوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ انہوں نے مسلم ذہن کی از سر نو تعمیر اور جدید اسلامی مسائل پر گہری تحقیق کی ہے۔ ان کے نزدیک امت مسلمہ کی مشکلات کا حل مسلم ذہن کی اصلاح میں مضمر ہے۔ مصنف کے مطابق، اسلام دو واضح ورژنز پر مشتمل ہے: ایک انبیائی اسلام اور دوسرا موروثی یا مفصل اسلام۔ وہ روایتی سوچ ترک کر کے ایک نیا مسلم ذہن تشکیل دینے پر زور دیتے ہیں، ایسا ذہن جو رسول ﷺ کے اصل اسلام کو اپنائے، نہ کہ سنی، شیعہ یا عبادی اسلام جیسی فرقہ کا اسلام ہو۔ مصنف کے نزدیک اس وقت امت مسلمہ کو زندہ مسائل پر فوکس کرنا چاہیے۔

ڈاکٹر راشد شاز ایک انٹرویو میں بتاتے ہیں:

"مجھے یہ محسوس ہوتا ہے کہ بعض وہ مسائل جن کا کوئی تعلق موجودہ دنیا سے نہیں ہے کہ مثلاً ہم یہ فیصلہ کرنے بیٹھ جائیں کہ علیؓ اور معاویہ میں سے کون برحق تھا تو اس پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں اور لکھی جاتی رہیں گی لیکن کوئی فیصلہ کن چیز سامنے نہیں آ سکی کیونکہ جو تاریخی مصادر ہیں، وہ بہت ہی آلودہ ہیں اور ان میں وہ چیزیں اس طرح رچ بس گئی ہیں کہ جو غیر ثقہ قسم کی تحریریں ہیں۔۔۔ اب ان مسائل پر مختلف قسم کی کتابیں پڑھی جا رہی ہیں، (یہ کتابیں) بک رہی ہیں ان میں وہ اشوز ہیں جو ہماری زندگی سے تعلق نہیں رکھتے۔ جیسے وہ تمام فقہی مسائل جن پر نئے سرے سے کتابیں لکھی جا رہی ہیں، تاریخی مسائل وغیرہ کو فیصلہ کرنے میں ایک عمر گزر جاتی ہے۔ اس کی نتیجے میں آپ دنیا کے موجودہ مسائل سے کٹ جاتے ہیں۔ دین کے نام پر جو نوجوان متوجہ ہوتا ہیں، آپ ان کو علوم القرآن کے نام پر ناسخ منسوخ پر لگا دیتے ہیں، جس کا قرآن فقہی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔۔۔ لیکن دین کے نام پر یہی مسائل ہیں جن پر بحثیں کی جاتی ہیں۔ تفسیر، فقہ اور حدیث ان باتوں پر کسی کو ذاتی طور پر دلچسپی تو ہو سکتی ہے لیکن اس کا مجھے موجودہ دنیا کے مسائل سے Relevance معلوم نہیں ہوتا۔ جیسے گرین انرجی کی بات کی جائے تو ایسے بہت سے مسائل ہیں جن پر زندہ قومیں توجہ دے رہی ہیں۔۔۔ ہمارے ہاں یہ ہو رہا ہے کہ ہمارا جو اہل فکر طبقہ ہے وہ ان مسائل میں الجھا ہوا

ہے۔۔۔کہ وہ مسائل کہ جن کا ہماری عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں اس پر ایک فہرست بنائی جائے اور اس پر ڈیبیٹ کو منجمد کی جائے۔"[1]

## شخصیت کے نمایاں پہلو

ڈاکٹر راشد شاز کی شخصیت کے نمایاں پہلو یہ ہیں کہ وہ مسلمانوں کے لیے گہری فکری و قلبی وابستگی رکھتے ہیں۔ ان کی تنقیدی فکر نہ صرف ان کے علمی سفر کی عکاسی کرتی ہے بلکہ وہ مخالفین کی تنقید کو بھی تحمل اور سمجھ بوجھ کے ساتھ سنتے ہیں اور اسے سراہتے ہیں۔ مصنف اپنے تربیت یافتگان کو اپنی تصانیف اور تحریروں میں موجود فکر پر اندھا ایمان رکھنے کی بجائے اسے چیلنج کرنے کی ترغیب دیتے ہیں، اور ایسا نہ ہونے کو اپنی فکر کی ناکامی گردانتے ہیں۔

ایک انٹرویو میں ڈاکٹر راشد شاز بتاتے ہیں:

"میں یہ چاہتا ہوں کہ آپ (لوگ) میری تحریروں کو بھی ایک علمی، طالب علمانہ تحریر کے طور پر دیکھیں اور اس کے آگے بڑھنے کی کوشش کریں۔"[2]

## مستقبل کے لیے منصوبے اور علمی اہداف

ڈاکٹر راشد شاز کی تمام تر کوششیں ان افراد کے لیے ہیں جو آگے بڑھ کر کام کریں گے۔ ان کا مقصد ان افراد کے لیے آگاہی کا سامان تیار کرنا ہے۔ کتاب "لایموت" کا بنیادی مقصد نئی نسل کو مستقبل کے اتار چڑھاؤ کے حوالے سے روشنی فراہم کرنا تھا۔ اب مصنف ڈاکٹر راشد شاز کی کتاب "لایموت" دوسری جلد پر کام کر رہے ہیں، جس میں وہ یہ جانچنے کی کوشش کر رہے ہیں کہ جو کام انہوں نے کرنا چاہا تھا، اس میں کتنی کامیابی حاصل ہوئی۔ اور اگر کامیابی نہیں ملی تو اس کی وجوہات کیا ہیں۔ مصنف کا مزید مستقبل کے حوالے سے یہ کہنا تھا:

"میں یہ سمجھتا ہوں کہ اب ہمارا کام یہ ہے کہ ان نوجوانوں کے پیچھے بیٹھ کہ اس مشن کو توانائی فراہم کریں، اور اگر تھوری بہت رہنمائی ہو سکتی ہو تو انہیں لیڈر شپ میں ڈالیں، اور یہ کام اس وقت تک نہیں ہو سکتا کہ جب تک لیڈر شپ کی کرسوں پر اذکار رفتہ بیٹھیں رہیں گے۔۔۔ اور یہ بات بھی ختم ہونی چاہیے کہ خدا نے اپنی کتاب کی تعبیر یا تفہیم کا حق کسی ادارے، یا کسی درسگاہ، یا کسی دیوبند، یا کسی ندوہ یا کسی ازہر کو دیا ہے، وہ تو ظاہر ہے کہ یہ ایسا سرمایا ہے کہ آخری امت کے تمام متبعین کا سرمایا ہے۔۔۔"[3]

ڈاکٹر راشد شاز اب دہلی (انڈیا) میں اپنی فیملی کے ساتھ مقیم ہیں۔

---

[1] Rashid Shaz, Interview by Ashraf Ali Bastavi ,"मसलकी जकड़न से आज़ादी क्यों और कैसे ? مسلکی جکڑن سے آزادی کیوں اور کیسے" Posted on : June 23, 2024 by Asia Times TV , Youtube , 43 min., 17., https://youtu.be/JvsFHZHgL98?si=5UkELJbgrVeITys2

[2] Rashid Shaz, Interview by Ashraf Ali Bastavi ,"मसलकी जकड़न से आज़ादी क्यों और कैसे ? مسلکی جکڑن سے آزادی کیوں اور کیسے" Posted on : June 23, 2024 by Asia Times TV , Youtube , 43 min., 17., https://youtu.be/JvsFHZHgL98?si=5UkELJbgrVeITys2

[3] ایضاً

# فصل دوم

# "اسلام میں فقہ کا صحیح مقام" کا تعارف

## نشرواشاعت

"اسلام میں فقہ کا صحیح مقام" پہلی بار 2012ء میں کتابی صورت میں نئی دہلی (انڈیا) سے ملی پبلی کیشنز کے زیر اہتمام شائع ہوئی۔ اس کتاب نے اپنی خالص علمی تحقیق اور منفرد موضوع کی وجہ سے عوام وخواص میں غیر معمولی پذیرائی حاصل کی۔ کتاب میں زیر بحث سوالات اور موضوعات میں دلچسپی صرف علماء تک محدود نہیں رہی، بلکہ عامتہ الناس بھی اس سے متاثر ہوئے۔ یہ کتاب 2018ء میں پاکستان کے شہر لاہور[1] سے "کتاب محل" کے زیر اہتمام شائع ہوئی۔

## ادراکِ زوالِ اُمت

کتاب "ادراک زوال امت" میں مسلمانوں کے زوال کے مختلف اسباب کو بڑی گہرائی سے بیان کیا ہے۔ جس کی اشاعت اول 2003 میں دہلی (انڈیا) سے ملی پبلیکیشنز نے کی۔ بعد از اشاعت، جب اس کے دو ایڈیشن ختم ہو گئے اور عوام و خواص کی جانب سے کتاب کے مختلف ابواب کی علیحدہ اشاعت کا تقاضا ہوا، تو ڈاکٹر راشد شاز نے ابتداً اس کی مخالفت کی کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ ان ابواب کی علیحدہ کتاب کی صورت میں اشاعت اصل مرکزی سوال سے توجہ ہٹا سکتی ہے۔ تاہم، بعد میں انہوں نے اس بات کو تسلیم کیا کہ ان ابواب کی علیحدہ اشاعت سے علم کے یہ ذخیرے زیادہ وسیع پیمانے پر قارئین تک پہنچ سکتے ہیں، اور اگر کسی کو ان مسائل میں مزید دلچسپی ہو تو وہ اصل سلسلہ تصنیفات کا مطالعہ کر سکے گا۔ "ادراک سیریز" کی صورت میں "ادراکِ زوالِ امت" کے ابواب الگ الگ کتابوں کی صورت میں اس نقطہ نظر کے تحت شائع کی گیا کہ یہ تحریریں زیادہ سے زیادہ قارئین تک پہنچ سکیں اور مسلمانوں کی فکری و علمی تاریخ کا وہ ضروری حصہ بن سکیں، جس سے امت کے زوال کے اسباب کو سمجھنے اور ان پر غور وفکر کرنے میں مدد ملے۔ ابواب کی علیحدہ اشاعت کا ایک دوسرا مقصد یہ بھی تھا کہ ہر موضوع پر تفصیلی بحث کی جا سکے، جو کہ ضخیم کتب کے باعث ممکن نہ تھا۔

---

[1] لاہور پاکستان کے صوبہ پنجاب کا صدر مقام اور ایک تاریخی و ثقافتی مرکز ہے۔ اس کی بنیاد 1021ء میں رکھی گئی اور یہ محمود غزنوی کے دور میں غزنوی سلطنت کا صوبائی دارالحکومت رہا۔ لاہور کی تاریخ میں مغل، سکھ اور برطانوی ادوار شامل ہیں، جن کے آثار شہر کی عمارات، قلعوں، باغات اور مزارات میں نمایاں ہیں۔ شہر کے نمایاں مقامات میں مینارِ پاکستان، بادشاہی مسجد، شالامار باغ، اور مقبرہ جہانگیر شامل ہیں۔ لاہور کی ثقافت، طرزِ زندگی، میلوں، رنگارنگ روایات اور عوامی خوش طبعی اسے دیگر شہروں سے ممتاز بناتی ہے۔ جبکہ مجموعی آبادی تقریباً 14 ملین (2023ء) ہے۔ لاہور نہ صرف تاریخی و ثقافتی شناخت رکھتا ہے بلکہ جدید شہری انفراسٹرکچر اور کثیر المذہبی ہم آہنگی کا عملی مظہر بھی ہے۔
(Distric Profile | Lahore, *lahore.punjab.gov.pk*, https://lahore.punjab.gov.pk/district_profile Accessed Apr 30, 2025)

ادراک سیریز میں شامل کتب درج ذیل ہیں:

1۔ ہم سیادت سے کیوں محروم ہوئے؟
2۔ اسلام میں تفسیر و تعبیر کا صحیح مقام
3۔ اسلام میں حدیث کا صحیح مقام
4۔ اسلام میں فقہ کا صحیح مقام
5۔ اسلام میں تصوف کا صحیح مقام
6۔ حقیقی اسلام کی بازیافت
7۔ کونورِ ربانیین: اسلام کی آفاقی دعوت کا ایک چشم کشا تعارف
8۔ علم شرعی کی شرعی حیثیت

## اسلام میں فقہ کا صحیح مقام

راشد شاز کی کتاب "اسلام میں فقہ کا صحیح مقام" ایک فکری اور تحقیقی کام ہے جو امت مسلمہ کے فکری زوال، فرقہ واریت، اور فقہ کے غلط استعمال کے مسائل کو اجاگر کرتی ہے۔ یہ کتاب "ادراکِ زوالِ امت" کی جلد اول کے پانچویں باب "دین بنام فقہ" سے ماخوذ ہے۔

## کتاب کا منہج

کتاب میں مصنف نے فقہ کے تاریخی ارتقاء، اس کے استعمال، اور اس کے اثرات کا گہرائی سے تجزیہ کیا ہے۔ وہ فقہاء کے استدلالات کو قرآن کی روشنی میں پرکھتے ہیں اور ان کی تقدیسی حیثیت پر تنقید کرتے ہیں۔ مصنف نے قرآن کو تمام تر رہنمائی کا واحد اور حتمی ماخذ قرار دیا ہے۔ وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ فقہ کو قرآن کے تابع ہونا چاہیے، نہ کہ اس کے برابر یا اس سے بالاتر۔ مصنف نے "انبیائی اسلام" اور "متوارث اسلام" کے درمیان فرق کو واضح کیا ہے۔ وہ امت کو دعوت دیتے ہیں کہ وہ متوارث روایات کے بجائے انبیائی اسلام کی اصل روح کی طرف لوٹیں۔ کتاب میں فرقہ واریت، تعصب، اور ذہنی جمود کے خلاف علمی احتجاج کیا گیا ہے۔ مصنف نے واضح کیا ہے کہ فقہ کے نام پر فرقوں میں بٹ جانے کی وجہ سے امت مسلمہ متحدہ پیغام سے دور ہو گئی ہے۔ کتاب کا مقصد قاری کو حتمی جوابات دینے کے بجائے سوالات پیدا کرنا اور ان پر غور و فکر کی ترغیب دینا ہے۔ مصنف چاہتے ہیں کہ قاری اپنے فکری شعور کو بیدار کرے اور دین کے حقیقی پیغام کو سمجھے۔ مصنف نے کتاب کا بڑا حصہ تعلیقات و حواشی کے لیے مختص کیا ہے۔ یہ حواشی کتاب میں پیش کیے گئے نکات کی مزید وضاحت اور تفصیل فراہم کرتے ہیں۔ کتاب میں حوالہ جات اینڈ نوٹس (Endnotes) کی شکل میں دیے گئے ہیں۔ یہ حوالہ جات قاری کو مزید مطالعہ اور تحقیق کے لیے رہنمائی فراہم کرتے ہیں۔ راشد شاز کتاب "اسلام میں فقہ کا صحیح

مقام" میں قرآن سے فقہاء کے حق میں پیش کیے جانے والے استدلال کا جائزہ لینے کے ساتھ، ائمہ اربعہ اور فقہاء کی" تقدیسی "حیثیت پر نقد کرتے ہیں۔ اصول اربعہ پر تفصیلی بحث کرنے کے ساتھ مصنف حقیقی اسلام اور متوارث اسلام کے فرق کو اجاگر کرتے ہیں اور امت کس طرح وحدت سے دور ہو کر فرقوں میں بٹ جانے کی وجوہ کی وضاحت پیش کرتے ہیں۔ اسی طرح، وہ شریعت، اس کی غایت، عبودیت کا قرآنی تصور اور فقہ کی مطلوبیت جیسے موضوعات کو اس کتاب میں زیر بحث لاتے ہیں۔

کتاب کا مقصد قرآن کی بالادستی کو واضح کرنا اور فقہ کو ایک علمی ذخیرے کے طور پر استعمال کرنے کی ترغیب دینا ہے، نہ کہ اسے مقدس متن کا درجہ دینا۔ فقہ ایک لچکدار نظام ہے جو وقت اور حالات کے مطابق تبدیل ہو سکتا ہے۔ فقہ کو مقدس سمجھنے سے ذہنی جمود اور فرقہ واریت کا خطرہ بڑھتا ہے۔ ائمہ اربعہ اور دیگر فقہاء کی تقدیسی حیثیت پر تنقید کی گئی ہے، اور ان کی آراء کو قرآن کے تابع ہونا چاہیے۔ شریعت کا مقصد انسانوں کی رہنمائی اور فلاح و بہبود ہے، نہ کہ انہیں جکڑنا۔ کتاب میں امت مسلمہ کے زوال کی وجوہات بیان کی گئی ہیں، اور فقہ کے نام پر فرقوں میں بٹ جانے کی وجہ سے امت قرآن کی بنیاد پر متحد نہیں ہو سکی۔ کتاب کا مقصد قاری کو فکری طور پر بیدار کرنا ہے اور دین کے حقیقی پیغام کو سمجھنے کی ترغیب دینا ہے، تاکہ فرقہ واریت سے بچا جا سکے اور قرآن کو قطعی رہنمائی کا درجہ دیا جا سکے۔

# باب دوم

## اسلام کے مختلف ورژن اور فقہاء کا قرآن سے تعلق

فصل اول: اسلام منزل بنام اسلام مفصّل

فصل دوم: فسئلو اہل الذکر

# فصل اول

## اسلام منزل بنام اسلام مفصّل

### ڈاکٹر راشد شاز کے افکار

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک اسلام کے دو ورژن ہیں: انبیائی اسلام اور متوارث اسلام۔ انبیائی اسلام وہ ہے جو اللہ نے اپنے انبیاء کو دے کر انسانوں کی ہدایت اور رہنمائی کے لیے بھیجا، قرآن کی رو سے اللہ تعالیٰ نے رسول ﷺ کی حیاتِ مبارکہ میں انبیائی اسلام کی تکمیل کر دی تھی، جس کی نشاندہی آیت ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ﴾[1]۔ ترجمہ: "آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا۔" سے ہوتی ہے، جو ایک قرآنی بشارت ہے۔ مصنف کے مطابق، اس آیت سے یہ سمجھ آتی ہے کہ خلفائے اربعہ ہوں، فقہائے و محدثین کی تالیفات ہوں یا آئمہ اربعہ کی فقہی مجلسیں ہوں یا ابتدائی دور کے علمی کارنامے ہوں یہ سب کے سب تاریخ کا وہ حصہ ہیں جس سے استفادے کے خاصے امکانات موجود ہیں لیکن ان سب کا وہ مقام نہیں ہے کہ انہیں عقیدے کا حصہ بنالیا جائے یا اسلامی تصور حیات میں ناگزیر توسیعہ کی حیثیت سے دیکھا جائے۔[2]

متوارث اسلام یا اسلام مفصّل وہ اسلام ہے جو وقت کے ساتھ ثقافتی، سماجی اور سیاسی اثرات سے متاثر ہو کر تبدیل ہو چکا ہے، اور موجودہ دور میں یہی اسلام کا غالب اور معروف ورژن بن چکا ہے۔

### انبیائی اور متوارث اسلام کے درمیان تعلق

ڈاکٹر راشد شاز کی فکر کے مطابق، تاریخ کے ایک ایسے موڑ پر، جہاں صدیوں کے فاصلے نے متوارث اسلام کو انبیائی اسلام سے بڑی حد تک دور کر دیا ہے، یہ دونوں تصورات ایک دوسرے سے واضح طور پر مختلف نظر آتے ہیں۔ وہ متوارث اسلام کو ایک عمارت کی نچلی منزل سے تشبیہ دیتے ہیں، جو وقت کے ساتھ اپنی اصل بنیاد سے دور ہو چکی ہے، جبکہ انبیائی اسلام اوپر کی منزل کی طرح ہے، جس کی روحانی روشنی اور حقیقی تعلیمات اب نیچے کی منزل پر دکھائی نہیں دیتیں۔ ان دونوں کے درمیان نہ کوئی زینہ ہے اور نہ ہی کوئی لفٹ، جس کے ذریعے متوارث اسلام کے پیروکار اوپر کی منزل تک پہنچ کر انبیائی اسلام کی حقیقی شکل و صورت دیکھ سکیں، جو بہت مختلف اور روشن ہے۔ یہ فرق صرف وقت کی مسافت کا نتیجہ نہیں بلکہ مختلف عوامل اور وجوہات کا باعث ہے، جنہوں نے متوارث اسلام کی تشکیل اور انبیائی اسلام سے اس کے فاصلے کو بڑھایا ہے۔

---

[1] المائدۃ، 03:05

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، لاہور، کتاب محل، 2018ء، ص19

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق وہ عوامل درج ذیل ہیں:

## ۱۔ قرآن پر اضافی ماخذ شریعت

تاریخ کو وحی کی ناگزیر کلید سمجھنے کے نتیجے میں وحی کی تعبیر اور اس کی اصل نوعیت متاثر ہو گئی۔ جب ایک بار وحی غیر متلو یا اضافی وحی کا تصور قبول کر لیا گیا تو اس سے پیدا ہونے والی تعبیرات کو بھی ایک مستقل مقام ملنا لازمی تھا۔ آنے والے وقتوں میں یہ تصور عام ہو گیا کہ دین صرف قرآن مجید تک محدود نہیں ہے، بلکہ آثار و روایات کے تاریخی مآخذ اور علمائے اسلام کی تعبیرات و استنباطات کو بھی دین کے اضافی ذرائع کے طور پر قبول کیا جانا چاہیے۔ مصنف کے نزدیک، اس سے یہ تاثر پیدا ہوا کہ دین کی حقیقی شکل مکمل نہیں بلکہ اس میں مزید اضافے اور ترمیم کی ضرورت ہے۔ قرآن مجید کے بارے میں یہ غلط فہمی پھیل گئی کہ اس میں دینی زندگی کی تمام تفصیلات موجود نہیں ہیں، اور آثار و روایات کے محدثین نے جو نقوش محفوظ کیے ہیں، اس حفاظتی انتظام کو من جانب اللہ قرار دیا گیا۔ جس سے یہ ہوا کہ اجماع اور قیاس کو مقبولیت حاصل ہوئی۔[1]

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"لہٰذا اجماع اور قیاس کے نام پر فقہ کے دو اضافی مآخذ کو قبولیت عطا کر دی گئی"۔[2]

## ۲۔ تاریخی اسلام کا تصور اور اس کے اثرات

مسلمانوں کی پہلی نسل کے بعد، تاریخ کو تقدیمی ایام کی خوشگوار یادوں کے طور پر دیکھنے اور اس کی تحفیظ و تدوین پر غیر معمولی توجہ دینے کا رجحان بڑھا، جس نے اسلامی تاریخ کی تصویر کو خاصا متاثر کیا۔ جب وحی اور تاریخ کے درمیان امتیاز ماند پڑنے لگا تو اس سے "تاریخی اسلام" کا ایک تصور اُبھر آیا۔ یہ تصور ایک ایسے دین کی تشکیل کرنے لگا جو وحی کے ساتھ ساتھ صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین کو بھی تقدیسی ماڈل کے طور پر دیکھتا تھا۔

مثال کے طور پر، ایک وقت کے بعد صحابہ کرامؓ کے اعمال اور اقوال کو بھی دین کا حصہ سمجھا جانے لگا، اور ان کی پیروی کو عین اسلام کا حصہ قرار دیا گیا۔ اس تصور کے تحت ایک نیا دین تشکیل پانے لگا جس میں وحی کے علاوہ بھی متعدد دینی ماڈل پیدا ہو گئے۔ نتیجۃً فقہاء نے اپنی استنباطی فقہ میں مختلف معاملات کے لیے جزوی اور تفصیلی احکام وضع کر لیے، جن کی بنیاد نہ صرف قرآن و سنت پر تھی بلکہ تاریخی واقعات پر بھی۔ یہی وہ مقام تھا جہاں ضعیف احادیث نے فکر و نظر میں اختلافات کو بڑھانے میں اہم کردار ادا کیا۔

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص18

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص19

مثال کے طور حدیث "علماءُ أُمَّتی كأنبياءِ بنی إسرائيل "ڈاکٹر راشد شاز اس حدیث کے ضعف پر کتاب کے حواشی میں لکھتے ہیں:

"رسول اللہ سے منسوب ایک روایت امت اسلامیہ کے علماء کو انبیاء بنی اسرائیل کے مثل بتاتی ہے۔ فنی اعتبار سے یہ انتہائی ساقط اعتبار روایت ہے۔ بقول امام احمد یہ روایت "حدیث السوق" یعنی بازاری گپ کی حیثیت رکھتی ہے۔ ملا علی قاری کے مطابق دمیری، زرکشی نے اس روایت کو بے بنیاد بتایا ہے۔ سیوطی نے اس بارے میں سکوت اختیار کرنے میں ہی عافیت سمجھی ہے۔ موضوعات کبیر میں حافظ سخاوی نے لکھا ہے کہ ہمارے شیخ ابن حجر کے نزدیک بھی یہ روایت بے بنیاد ہے۔ اور یہ کہ بعض حضرات نے یہاں تک لکھا ہے کہ اس روایت کا کسی معتبر کتاب میں کوئی وجود نہیں۔

(مذہبی داستانیں اور ان کی حقیقت، علامہ حبیب الرحمان کاندھلوی، ج2ص230)"[1]

اسی طرح "اِختلافُ أُمَّتی رحمۃٌ" حدیث بھی ہے۔ راشد شاز کے نزدیک یہ وہ احادیث ہیں جن سے ہمارے باہمی اختلافات کو بنیاد فراہم ہوئی۔ مصنف کے مطابق اول تو اُمت کے اختلاف کا رحمت کا باعث ہونا قرآن مجید کی واضح ہدایت سے ٹکراتا ہے۔ دلیل کے طور پر راشد شاز قرآن مجید سے آیت ﴿وَ لَا تَنَازَعُوْا فَتَفْشَلُوْا وَ تَذْهَبَ رِيْحُكُمْ﴾[2]۔ ترجمہ: "اور آپس میں جھگڑا نہ کرو ورنہ تم کمزور پڑ جاؤ گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی۔" اور ﴿وَ اعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّ لَاتَفَرَّقُوْا﴾[3]۔ ترجمہ: "اور اللہ کی رسی کو سب مل کر مضبوطی سے تھامے رکھو اور آپس میں پھوٹ نہ ڈالو" پیش کرتے ہیں کہ ان قرآنی آیات کی تعلیمات کے بعد کسی کے لیے یہ گنجائش باقی نہیں رہتی کہ کوئی شخص رسول ﷺ کی جانب منسوب کسی من گھڑت قول کو رد کرنے میں کوئی تردد محسوس کرے۔

## ۳۔ اسوۂ رسول ﷺ کو وسعت دینا

ڈاکٹر راشد شاز شارحین اسلام کی پہلی فکری لغزش کے بارے میں لکھتے ہیں:

"رسول اللہ ﷺ کو role-model کے طور پر برتنے کے بجائے، جس کی تاکید قرآن میں موجود تھی، اسوہ کے تصور کو وسعت دے کر اسوہ صحابہ کو بھی یکساں معتبر قرار دے دیا گیا۔"[4]

حالانکہ دین میں اس نظریے کی کوئی بنیاد موجود نہیں تھی، اور جس حدیث پر اس تصور کو قائم کیا گیا، وہ تاریخی لحاظ سے قطعی مستند نہیں تھی۔ اور وہ فقہاء جو اس بات کے مدعی تھے کہ ان کی اجتہادی فقہ ہر معاملے کا احاطہ کرتی ہے، لیکن ان کے لیے تاریخی تصور میں ترمیم کیے بغیر فقہ کی ضخیم کتب مرتب کرنا ممکن نہیں تھا۔

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص102، حاشیہ 6

[2] الانفال، 46:8

[3] آل عمران، 103:3

[4] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص20

## ۴۔ صحابیت کا مقام اور اس کی تاریخی تشریح

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک شارحینِ اسلام نے دوسری اہم فکری لغزش یہ تھی:

"جس کسی نے رسول اللہ ﷺ کی ایک جھلک بھی دیکھی تھی، اسے صحابیت کے عظیم منصب پر فائز کر دیا گیا۔"[1]

قرآن مجید میں ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾[2] کے حوالے سے جن صحابہ کی طرف اشارہ کیا ہے ایک تو ابتدائی صحابہ پر مشتمل وہ ایسا گروہ تھا جو آپ ﷺ سے اس قدر Identify ہو چکا تھا کہ ان اصحاب کے لیے ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾[3] کا بیان بھی کافی سے زیادہ تھا۔ نہ ہی اس دور کے تمام اہل ایمان کو ان مقربین میں شامل کیا جا سکتا ہے، اور نہ ہی "أصحابي كالنجوم" میں اس دور کے تمام صحابہ کو یکساں حیثیت دی جا سکتی ہے۔ ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک، یہ دونوں صورتیں قرآنی فکری اصولوں سے انحراف کے مترادف ہیں۔

دلیل کے طور پر مصنف آیت ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَّنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ قٰتَلَ اُولٰٓئِكَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِيْنَ اَنْفَقُوْا مِنْ بَعْدُ وَ قٰتَلُوْا وَ كُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى وَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ﴾[4]۔ ترجمہ: "اور وہ درجہ میں ان لوگوں سے بڑھے ہوئے ہیں جنہوں نے فتح مکہ سے پہلے خرچ کیا اور لڑائی لڑی اور بعد والوں کے برابر نہیں ہیں وہ درجہ میں ان لوگوں سے بھی بڑھے ہوئے ہیں جنہوں نے فتح مکہ کے بعد خرچ کیا اور لڑائی لڑی اور یوں اللہ نے بڑھائی کا وعدہ سب سے کر رکھا ہے اور تم جو کچھ کرتے ہو اللہ اس سے پوری طرح باخبر ہے۔" کو پیش کرتے ہیں۔

اگرچہ مصنف کے نزدیک اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک ایسے دور میں جب اصحاب رسول ﷺ دنیا سے رفتہ رفتہ رخصت ہو رہے تھے اور جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا، ان کا تذکرہ ایک تاریخی ورثے کی حیثیت اختیار کرتا جا رہا تھا۔ یقیناً ایسے افراد کو بھی ایک خاص فضیلت اور برتری حاصل ہو جاتی ہے جنہوں نے کسی عوامی محفل میں حضور ﷺ کی زیارت کی تھی۔ تاہم، تاریخی اعتبار سے اس مبارک زیارت کی تمام تر اہمیت کے باوجود، صرف اس بنیاد پر کو صحابیت کے مقام پر فائز نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ یہ منصب رسول اللہ ﷺ کے قرب اور آپ کی تربیت کا عکاس ہے۔ صرف ایک جھلک دیکھنے سے اس بلند مرتبے کو حاصل کرنا ممکن نہیں، کیونکہ صحابیت کی اصل روح آپ کے ساتھ مستقل تعلق اور رہنمائی سے جڑی ہوئی ہے۔[5]

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص20

[2] الفتح، 29:48

[3] ایضاً

[4] سوۃ الحدید، 10:57

[5] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص20

## ۵۔ تاریخی اسلام کی برتری اور وحی کی حیثیت

مصنف کے نزدیک جب اسلام کی ابتدائی تاریخ کو وحی پر فوقیت دی جانے لگی، تو اس کی اہمیت میں غیر معمولی اضافہ ہو گیا۔ ابتدائی دور کی تاریخ کو ایک ممکنہ یا عملی نمونے کے بجائے، صرف واحد اور مستند نمونہ سمجھا جانے لگا۔ اس دوران یہ حقیقت نظر انداز کر دی گئی کہ خود خلفائے راشدین کے زمانے میں معاشرتی ماڈل مسلسل تبدیلی کے عمل سے گزر رہا تھا۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"خود خلفائے راشدین کے عہد میں ماڈل زندگی مسلسل تبدیلی کی زد میں تھی۔ عہد نبوی کا تتبع pattern عہد صدیقی میں لائق ترمیم و تبدیل سمجھا جاتا۔"[1]

خلفائے راشدین نے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اپنے پیشرووں کے کئی فیصلوں میں ترمیم اور منسوخی کرنے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی تھی۔ اس لیے ہمارے پاس کوئی وجہ نہیں کہ ہم ابتدائی دور کے بدلتے ہوئے معاشرے اور اس کے رد عمل کو ہمیشہ کے لیے ایک مستقل اور واحد مستند تعبیر کے طور پر تسلیم کر لیں۔ تاریخ کے حوالے سے اس فکری انتہا پسندی نے بعد کے ادوار میں ائمہ اربعہ کی تقدیس کے لیے راہ ہموار کی۔ قرآن مجید پر آثار و روایات کے ذریعے تاریخ نے جو پردے ڈالے تھے، فقہی ادب کی تدوین و ترتیب اسی راستے کی ایک ناگزیر منزل تھی۔[2]

## ۶۔ ائمہ اربعہ اور تعبیر دین

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک یہ ایک حیرت انگیز حقیقت ہے کہ جس دین کا مقصد انسانوں کو خدا تعالیٰ کے ساتھ براہ راست رابطے کی دعوت دینا تھا:

"اسی دین کے ماننے والوں نے تعبیر دین کے حوالے سے ائمہ اربعہ کا ایک ایسا بت تراشا جسے دین میں ایک ناگزیر حوالے کی حیثیت حاصل ہو گئی۔"[3]

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ امت میں گیارہ یا بارہ صدیوں کے دوران ایسے علماء اور دانشور بھی موجود رہے جو کتاب و سنت کا گہرا فہم رکھتے تھے اور دین کے اصل مقاصد کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ تاہم، ان جلیل القدر علماء نے بھی فقہ کے حوالے سے انہی پرانے اور زوال پذیر نظریات کو اپنانے پر خود کو مجبور پایا۔ مصنف کے نزدیک اس کی بڑی وجہ

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص20

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 21

[3] ایضاً

ائمہ اربعہ کی بے جا تعظیم اور تقدیس تھی۔ وقتاً فوقتاً ائمہ اربعہ کے اس تصور کو شرک فی النبوۃ کے مترادف سمجھا جاتا رہا ہے۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"بعض لوگ آئمہ کے اقوال پر غیر معمولی اعتماد اور ان کے کمزور اور بے دلیل قول کو بلا چوں چرا تسلیم کر لینے کے شاکی رہے ہیں کہ ایسا کرنا ان کے نزدیک مجتہد کو رسالت کے مرتبے پر فائز کر دینا ہے۔ آج جمہور مسلمان میں ائمہ اربعہ کو ذیلی پیغمبر (mini-Prophet) کی حیثیت حاصل ہے۔"[1]

ڈاکٹر راشد شاز نے اپنی دلیل کے طور پر حجۃُ اللہ البالغہ سے ایک مثال پیش کی ہے:

"مثال کے طور پر شاہ ولی اللہ اپنی تصنیف حجتہ اللہ البالغہ میں شیخ عزالدین عبد السلام کے اس موقف کے پُرجوش حامی نظر آتے ہیں کہ مسالک اربعہ کی بے سوچے سمجھے پیروی جہل اور باطل کا راستہ ہے بقول شیخ عزالدین عبد السلام: زمانہ سابق میں لوگ جس عالم دین کو پا جاتے اس سے فتویٰ پوچھ لیتے تھے، بغیر اس تحقیق اور تجسس کے کہ یہ عالم کس خیال اور مسلک کا پیرو ہے اور نہ ہی پوچھنے والوں کو ٹھکرانے کا رواج تھا۔ تا آنکہ مروجہ مذاہب اور ان کے متعصب مقلدین کا ظہور ہوا اور وہ ہدایت کے اصل مرکز سے بالکل بے پرواہ ہو کر صرف ائمہ کے اقوال پر اعتماد کرنے لگے خواہ ان کا کوئی قول کتنا ہی کمزور اور بے دلیل و حجت ہو۔ گویا مجتہد نہ ہوا نبی مرسل ہو گیا جس کی ہر بات وحی الٰہی ہو۔ یہ حق کا راستہ نہیں ہے، لا یرضی به احد من اولی الالباب (شاہ ولی اللہ، حجة البالغہ، رابع السید السابق، مطبوعہ مصر، ج 1 ص 327)"[2]

مزید یہ کہ ان ائمہ کی تقدیس کا عالم یہ ہے کہ ان کے شاگردوں کی کتب بھی دین کے مستند ماخذ کے طور پر قبول کی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر، احناف کے نزدیک اگر کسی مسئلے پر صاحبین اور امام ابو حنیفہ کے اقوال میں اختلاف ہو تو فتویٰ ہمیشہ امام ابو حنیفہ کے قول پر دیا جاتا ہے، چاہے دوسرے کی دلیل زیادہ مضبوط کیوں نہ ہو، اور اسی ترتیب سے دوسرے ائمہ کے اقوال کو بھی فوقیت دی جاتی ہے۔[3]

## ۷۔ فقہاء کی حیثیت اور امت کا فکری جمود

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک دین میں غیر سماوی جھوٹے پیغمبروں کے ظہور نے ہی فقہاء کو تقدیس کے مرتبے پر فائز کر دیا ہے، اور ان کی تصانیف اور فتاویٰ کو دین کی اصل مآخذ سمجھا جانے لگا ہے۔ یہ تسلسل، جو مختلف تصنیفات اور فتووں کی شکل میں ہمارے سامنے ہے، ایک ایسا حجاب بن گیا ہے جس نے وحی سے راست اکتساب کے سارے امکانات ختم کر دیے

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 21

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 103، حاشیہ 9

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 103، حاشیہ 10

ہیں۔[1] مصنف کی اس حوالے سے پہلی تجویز یہ کہ جو لوگ ائمہ اربعہ کے فقہی دین کو اسلام کی اصل روح کے خلاف سمجھتے ہیں، اور جنہیں یہ احساس ستائے دیتا ہے کہ ان کی مذہبی زندگی وحی کے بجائے انسانوں کی اتباع کا علامیہ بن چکی ہے، انہیں ٹھنڈے دل و دماغ سے اس فکری انحراف اور زوال کا جائزہ لینا چاہیے۔

ڈاکٹر راشد شاز مزید لکھتے ہیں:

"ہمارے درمیان قرآن مجید کی موجودگی کے باوجود آخر کس چیز نے ہمیں انسانوں کی تصنیفات اور ان کے فتاویٰ کو دینی زندگی کا حوالہ بنائے رکھنے پر مجبور کر رکھا ہے۔ ہمیں یہ کب زیب دیتا ہے کہ اپنے ہی جیسے انسانوں کے فہم کو اس حد تک تقدیس عطا کر دیں کہ اس پر استنباطی وحی کا گمان ہونے لگے۔"[2]

## ۸۔ قرآن کی آفاقی شناخت اور فقہی مکاتب

مصنف کے نزدیک قرآن مجید ایک ایسا صحیفہ ہے جو یہودیت اور نصرانیت کی فرقہ وارانہ شناختوں کا شدید ناقد ہے اور آخری رسول ﷺ کی امت کو فرقہ محمدیہ بنانے کے بجائے "حَنِيفًا مُّسْلِمًا" کی آفاقی شناخت عطا کرتا ہے۔ اس شناخت کی طرف قرآن کی آیت ﴿وَقَالُوْا كُوْنُوْا هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى تَهْتَدُوْاقُلْ بَلْ مِلَّةَ اِبْرٰهِمَ حَنِيفًاوَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[3]۔ ترجمہ: "اور یہ یہودی اور عیسائی مسلمانوں سے کہتے ہیں تم یہودی اور عیسائی ہو جائو راہِ راست پر آ جاؤ گے کہہ دو کہ نہیں بلکہ ہم تو ابراہیم کی دین کی پیروی کریں گے جو ٹھیک سیدھی راہ پر تھے اور ان لوگوں میں سے نہ تھے جو اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھراتے تھے۔" اور آیت ﴿مَا كَانَ اِبْرٰهِيمُ يهُوْدِيا وَّ لَا نَصْرَانِيا وَّ لٰكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًاوَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[4]۔ ترجمہ: "" میں اشارہ موجود ہے۔ اس سب کے باوجود، یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن کے متبعین نے حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی جیسے انسانی شناختوں کو کیوں اپنائے رکھا ہے؟

## تحقیقی جائزہ

مقالہ نگار کے مطابق، ڈاکٹر راشد شاز کا اسلام کے مختلف ورژنز سے متعلق نظریہ روایتی اسلامی فکر سے واضح طور پر مختلف اور یکسر جدا نظر آتا ہے۔ روایتی علماء انبیائی اسلام اور فقہی ارتقاء کو ایک تسلسل میں دیکھتے ہیں، جب کہ ڈاکٹر شاز اپنی کتاب "اِدراکِ زوالِ اُمت" میں فقہ کو بھی مسلمانوں کے زوال کا سبب قرار دیتے ہیں، اسی لیے مصنف نے انبیائی اسلام اور متوارث اسلام کے دو مختلف ورژنز میں تفریق کی ہے۔

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص22

[2] ایضاً

[3] البقرۃ،135:2

[4] آل عمران،67:3

مناظر احسن گیلانی[1] کے مطابق، قرآن مجید کی آیت ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[2]۔ ترجمہ: "آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا۔" اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ دین اپنی تکمیل کو پہنچ چکا ہے، اور اس میں کسی قسم کا اضافہ گویا اُس کے نقص کا اعتراف ہو گا۔ نیز وحی کے معلومات سے خواہ الکتاب (قرآن) سے حاصل ہوں، یا السنۃ سے ماخوذ ہوں، ان ہی معلومات میں جن امور کی طرف اشارہ کیا گیا ہو یا جن کی طرف وہ راہنمائی کرتے ہوں یا ان کے جامع و مانع الفاظ کی کلیت میں جو باتیں مضمر اور پوشیدہ ہوں یا جن امور کے وہ مقتضی ہوں، ان ہی چیزوں کا نام شرعی اصطلاح میں "الفقہ" ہے اور جن کی عقل وحی و نبوت کے معلومات سے ان نتائج کو پیدا کرتی ہے، ان ہی کو "الفقیہ" کہتے ہیں، جس کا حاصل یہی ہوا کہ "فقہ" کے یہ معنی نہیں ہیں کہ شریعت میں اپنی طرف سے کسی چیز کا اضافہ عقل کرتی ہے بلکہ وہی بات یعنی نتائج واحکام کا جو روغن نبوت کے ان معلومات میں چھپا ہوا تھا عقل کی مشین ان ہی کو اپنی طاقت کی حد تک ان سے نچوڑ نے کی کوشش کرتی ہے۔ اسی کوشش کا نام اجتہاد ہے۔[3]

تاہم یہ بات قطعی طور پر واضح رہے کہ دین میں کسی نئے حکم کو از سرِ نو ایجاد کرنا اجتہاد کے دائرے میں نہیں آتا۔ ایسی روش صریحاً غلط ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کو مکمل فرما دیا ہے۔ لہٰذا، تفقہ ہو یا اجتہاد دونوں کا مقصد دین میں کسی نئی چیز کا اضافہ کرنا نہیں ہوتا، بلکہ اصل غرض یہ ہوتی ہے کہ ان ہی امور اور معانی کو نمایاں کیا جائے جو نصوصِ شرعیہ، یعنی وحی پر مبنی معلومات میں پہلے سے مضمر اور شامل ہوتے ہیں۔

مزید بر آں، مصنف نے جو فقہی اجتہادات کو عقیدے کا حصہ بنا لینے پر بات کی، اس کی ایک وجہ بعد ازاں ادوار میں یہ رہی کہ متبعین نے فقہاء کی آراء کو اس شدت و تصویب سے اپنایا کہ وہ آراء عقائد کی طرح غیر متبدل اور لازم سمجھی جانے لگیں۔ اس رویے نے یہ تاثر پیدا کیا کہ فقہاء کی آراء کو عقیدے کی حیثیت دے دی گئی ہے۔ ڈاکٹر راشد شاز کا خیال ہے کہ روایتی اسلامی فکر میں یہ رویہ اس بات کا غمازی ہے کہ فقہاء کے اجتہادات کو عقیدے کے درجے پر پہنچا دیا گیا، حالانکہ تاریخی طور پر ایسا نہیں کہ روایتی فکر کا اس قسم کا کوئی دعویٰ موجود ہو، جہاں وہ فقہی آراء کو عقیدے کا حصہ مان لینے

---

[1] مولانا سید مناظر احسن گیلانی (1892ء-1956ء) ہندوستان کے ممتاز عالم، مصنف، محقق اور خطیب تھے۔ ابتدائی تعلیم وطن گیلانی میں حاصل کی، پھر ٹونک میں مولانا حکیم برکات احمد ٹونکی سے سات سال منطق و فلسفہ کی تعلیم لی۔ 1913ء میں دار العلوم دیوبند آئے اور شعبان 1332ھ (1914ء) میں فراغت پائی۔ دیوبند میں چار سال تدریسی، ادارت اور وعظ کی خدمات انجام دیں۔ بعد ازاں عثمانیہ یونیورسٹی میں شامل ہوئے اور صدر شعبۂ دینیات کے منصب سے 30 سال بعد سبکدوش ہو کر وطن لوٹے، جہاں 1956ء میں وفات پائی۔

(سلسلہ تعارف کتب (55): علامہ سید مناظر احسن گیلانیؒ: احوال و آثار، تعارف نگار: مولانا ضیاء الحق خیر آبادی، deobandonline.com، https://deobandonline.com/ur/archives/2622 تاریخ ملاحظہ اپریل 2025، 28)

[2] المائدۃ، 03:05

[3] مناظر احسن گیلانی، مقدمہ تدوین فقہ، لاہور، مکتبہ رشیدیہ، اشاعت اول، 1976، ص 32 تا 33

پر مصر ہوں۔ یہ فکری مغالطہ دراصل متبعین کی شدت پسندی اور آراء کو قطعیت دینے کے رویے کا نتیجہ ہے، نہ کہ خود فقہاء نے اصولی طور پر اپنی فقہی آراء کو عقیدے کا حصہ بنایا تھا۔ مصنف کو فقہی آراء کو عقیدے کا حصہ ماننے والی بات درست معلوم نہیں ہوتی، حالانکہ اپنی کتاب میں وہ واضح طور پر ان آراء کو عقائد کا حصہ قرار دیتے ہیں۔ جبکہ یہ فرق دین کی علمی تقسیم میں نمایاں ہے، جہاں تک عقائد کی بات ہے تو عقائد ان اصولوں پر مبنی ہیں جن پر ایمان لانا لازم ہے اور جو ہر قسم کے شبہ سے بالاتر ہیں۔ یہ بنیادی طور پر الٰہیات، نبویات اور سمعیات پر مشتمل ہوتے ہیں اور دین کے اصل احکام میں شمار کیے جاتے ہیں۔ جبکہ فقہ ان احکام شرعیہ کا مجموعہ ہے جو مکلفین کے اعمال سے متعلق ہیں اور جو احکام بندوں کے اپنے رب کے ساتھ تعلق اور زندگی کے مختلف معلاملات میں آپس کے تعلق کو بیان کرتے ہیں۔

جہاں تک ناگزیر توسیعہ کی بحث کا تعلق ہے، مصنف نے اپنی کتاب میں عنوان "فقہاء اربعہ اور تنسیخ وحی" کے تحت تفصیلی بحث کی ہے، جس کا جائزہ مقالہ کے باب سوم کی پہلی فصل " ائمہ اربعہ سے متعلق ڈاکٹر راشد شاز کے افکار و نظریات "میں تفصیل سے پیش کیا جائے گا۔

## متوارث اسلام کی تشکیل میں اہم عوامل

اس کے علاوہ، مصنف نے ان عوامل پر بحث کی ہے جو متوارث اسلام کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا اور انبیائی اسلام سے فاصلہ پیدا کرنے کا سبب بنے، جن میں شامل ہیں:

## ا۔ قرآن پر اضافی ماخذ شریعت

مصنف نے متوارث اسلام کی تشکیل میں قرآن کے علاوہ اضافی ماخذِ شریعت کی تشریعی حیثیت کو اہم قرار دیا ہے۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"امت عہد رسول میں صرف قرآن مجید کو اپنی ہدایت کے لے کافی وشافی خیال کرتی تھی اور جس کے کبار خلفاء" حسبنا کتاب "کہہ کر وحی کی مرکزی حیثیت کی توثیق کیا کرتے تھے اب اسی امت میں فی نفسہٖ ماخذ شرع باعث نزاع بن گیا۔"[1]

مقالہ نگار کے نزدیک، مصنف کا دین کو صرف قرآن تک محدود کرنے کا تصور فکری طور پر "حدیث قرطاس" سے مستعار ہے۔ یہ حدیث صحیح البخاری (کتاب المغازی، باب مرض النبی ﷺ) سمیت صحاح ستہ کی دیگر کتابوں میں بھی مروی ہے، جس میں حضرت عمرؓ کے یہ الفاظ "حَسْبُنا كِتابُ اللهِ"[2] نقل ہوئے ہیں۔ مصنف ایک طرف تو حدیث کو سنت کے وسیع مفہوم میں شامل نہیں کرتے، لیکن دوسری طرف اس حدیث کو بغیر کسی تردد کے قبول کر لیتے ہیں۔ اسی طرح

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص39

[2] صحیح البخاری، كِتَاب الْمَغَازِي: َ بُ مَرَضِ النَّبِيِّ صَلَّى ا ""ُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوَفَاتِهِ، رقم الحدیث:4432

مصنف کے الفاظ سے یہ تاثر بھی ملتا ہے کہ بعض کبار صحابہؓ" حَسْبُنا كِتابُ اللهِ "کہنے کے عادی تھے اور اس سے صحابہؓ ہمیشہ سنتِ رسول ﷺ کی نفی مراد لیتے تھے، مقالہ نگار کی نظر میں مصنف کا یہ نظریہ بھی حقیقت کے بجائے یک رخی تعبیرات پر استوار ہے۔ کیونکہ بخاری و مسلم میں حضرت عمر بن خطابؓ کی احادیث کے حوالے سے ابن ہبیرہ[1] اپنی تصنیف "الاصفاح عن معانی الصحاح"میں تفصیلات پیش کرتے ہیں:

"أخرج له في الصحيحين أحذ وثمانون حديثا. المتفق عليه منها ستة وعشرون حديثا، وانفرد البخاري ربعة وثلاثين حديثا، وانفرد مسلم حد وعشرين حديثا" [2]

یعنی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بخاری و مسلم میں حضرت عمر بن خطابؓ کی 81 احادیث روایت کی گئی ہیں، جن میں سے 26 احادیث دونوں میں مشترک ہیں، جبکہ بخاری نے 34 اور مسلم نے 21 احادیث کو منفرد طور پر روایت کیا ہے۔ تاہم، حضرت عمرؓ کے اس قول سے سنتِ رسول ﷺ کی نفی ثابت نہیں ہوتی بایں طور کہ ابو ہریرہؓ کا شمار بھی کبار صحابہ میں ہوتا ہے، جب ان پر زیادہ احادیث بیان کرنے کا اعتراض کیا جاتا تو وہ اس کے جواب میں قرآن سے یہ آیت ﴿اِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُوْنَ مَا اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَ الْهُدٰى مِنْۢ بَعْدِ مَا بَيَّنّٰهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتٰبِ﴾[3]۔ ترجمہ:"بیشک وہ لوگ جو ہماری نازل کی ہوئی روشن دلیلوں اور ہدایت کو چھپاتے ہیں، باوجودیکہ ہم انہیں کتاب میں کھول کھول کر لوگوں کے لیے بیان کر چکے ہیں۔" پیش کرتے اور فرماتے اگر یہ آیت نہ ہوتی تو میں کثرت سے احادیث بیان نہ کرتا۔[4] یہاں ابو ہریرہ اس آیت سے اپنی احادیث کے بیان پر استدلال کر رہے ہیں۔ مقالے کی اسی فصل میں آگے بیان کیا گیا ہے کہ خلفائے راشدین جب

---

[1] ابن ہبیرہ (499-560ھ / 1105-1165م)، پورا نام یحیی بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني، کنیت ابو المظفر اور لقب عون الدین تھا۔ وہ عباسی دور کے ممتاز وزیر، فقیہ، ادیب اور عالم تھے۔ عراق کے دُجیل نامی گاؤں میں پیدا ہوئے اور بچپن ہی میں بغداد آ گئے، جہاں دینی و ادبی علوم حاصل کیے۔ خلیفہ المقتفي لأمر اللہ نے ان کی قابلیت دیکھ کر انہیں 544ھ میں وزارتِ عظمیٰ پر فائز کیا اور "بنی عباس کا سب سے عظیم وزیر" قرار دیا۔ بعد ازاں خلیفہ المستنجد باللہ نے بھی ان پر اعتماد برقرار رکھا۔ ابن ہبیرہ اہلِ علم کی سرپرستی کرتے، ان کے حلقۂ درس میں بڑے علما شریک ہوتے، جن میں ابن الجوزی بھی شامل ہیں۔ انہوں نے کئی علمی و ادبی کتب تصنیف کیں، جن میں الإيضاح والتبيين في اختلاف الأئمة المجتهدين، الإشراف على مذاهب الأشراف، الإفصاح عن معاني الصحاح، المقتصد، العبادات، اختلاف العلماء، أرجوزة في المقصور والممدود، أرجوزة في علم الخط، اختصار إصلاح المنطق شامل ہیں۔

(ابن هبيرة، المكتبة الشاملة، *shamela.ws*، https://shamela.ws/author/1688 تاریخ ملاحظہ مئی 6، 2025)

[2] ابو مظفر، یحیٰ بن هبیرہ الذهلی الشیبانی، الاصفاح عن معانی الصحاح، تحقیق: فوائد بن منعم احمد، سعودیہ عربیہ، دار الوطن، 1417ھ، ج1، ص100

[3] البقرة، 159:02

[4] صحیح البخاری، ب خفظ العلم، رقم الحدیث: 118، تحقیق: مصطفیٰ دیب البغاء، دمشق، دار ابن کثیر اور دار الیمامۃ، پانچویں طباعت، 1993ء، ج1، ص55

منصب خلافت سنبھالتے تو سنتِ رسول ﷺ کی اتباع پر خاص زور دیتے اور عوام کو یہ باور کراتے کہ اگر ہم سنت کی پیروی نہ کریں تو ہماری اطاعت آپ پر واجب نہیں۔ کسی بھی خلیفہ یا کبار صحابہؓ سے یہ ثابت نہیں کہ انہوں نے اپنے عام خطابات میں یہ کہا ہو کہ ہمارے لیے صرف قرآن کافی ہے اور سنت کو ترک کیا جا سکتا ہے۔ یہاں مصنف نے مفہومِ مخالف کے اطلاق میں تسامح کیا ہے۔ یہاں حدیث قرطاس کے تمام پہلوؤں پر تجزیہ اس لیے نہیں پیش کیا گیا کیونکہ ڈاکٹر راشد شاز کے نقطہ نظر کا مرکز و محور محض حضرت عمرؓ کے قول "حَسْبُنا كِتابُ اللهِ" ہے۔

## ۲۔ تاریخی اسلام کا تصور اور اس کے اثرات

مصنف کے مطابق، متوارث اسلام کی تشکیل کی ایک اور اہم وجہ حقیقی اور تاریخی اسلام کے مابین امتیاز کا ختم ہونا ہے، جہاں صحابہ کے اقوال و اعمال کو بھی دین کا حصہ سمجھا جاتا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، اہم ترین بحث یہاں یہ رہے گی کہ صحابہ کے اقوال و افعال کی شرعی حیثیت کیا ہے اور یہ ماخذ شریعت میں کس حد تک شامل ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے منہج استنباط میں کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کے بعد قول صحابی کو تیسرے درجے کی حیثیت حاصل ہے۔ جمہور کے نزدیک اقوال اور اعمال صحابہ دین میں حجت تصور کیے جاتے ہیں، یہ ایک اصولی بحث ہے کہ قولِ صحابی کو کب شرعی حیثیت دی جا سکتی ہے اور کب نہیں جیسے:

1۔ امام شافعی الام میں لکھتے ہیں "مَا كَانَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ مَوْجُودَيْنِ فَالْعُذْرُ عَمَّنْ سَمِعَهُمَا مَقْطُوعٌ إِلَّا بِاتِّبَاعِهِمَا فَإِذَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ صِرْنَا إِلَى أَقَاوِيلِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ"[1] یعنی جب تک کتاب اور سنت موجود ہوں تو ان کے اتباع کے علاوہ ہر طرح کا عذر نا قابل سماعت ہے، اور اگر یہ دونوں موجود نہیں تو ہم صحابہ کے اقوال یا ان میں سے کسی ایک کے قول کو لیں گے۔

2۔ مجموع الفتاویٰ میں ابن تیمیہ لکھتے ہیں: "إِنَّ قَوْلَ الصَّحَابِيِّ حُجَّةٌ"[2] یعنی صحابی کا قول حجت ہے تب کہ جب اس قول کے مخالف کوئی اور صحابی نہ ہو اور اس قول کے خلاف کوئی واضح نص نہ ہو۔ پھر جب وہ قول مشہور ہو جائے اور اس کی مخالفت نہ کی جائے، تو اسے ایک قسم کا "اجماعِ اقراری" کہا جاتا ہے، یعنی جب معلوم ہو کہ صحابہ نے اس قول کو تسلیم کیا ہے اور ان میں سے کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ صحابہ کبھی باطل پر اتفاق نہیں کرتے۔ اور اگر وہ قول اتنا مشہور نہ ہو، تو اگر یہ معلوم ہو کہ کسی دوسرے نے اس سے مخالفت نہیں کی، تو اس قول کو "حجت" کہا جا سکتا ہے۔[3]

---

[1] محمد بن ادریس الشافعی، الام، دار الفکر، بیروت، اشاعت دوم، 1403ھ-1983ء، ج7، ص280

[2] ابن تیمیة، مجموع الفتاوی، جمع وترتیب: عبد الرحمن بن اور محمد بن قاسم، مدینہ منورہ، مجمع الملک فھد، 1425ھ-2004ء، ج1، ص283

[3] ایضاً

3۔ امام ابو بکر الجصاص الفصول فی الاصول میں لکھتے ہیں: "قَوْلُ الصَّحَابِيِّ أُمِرْنَا بِكَذَا، وَنُهِينَا عَنْ كَذَا وَقَوْلُهُ :السُّنَّةُ كَذَا لَا يَجُوزُ أَنْ يُجْعَلَ شَيْءٌ مِنْهُ رِوَايَةً عَنْ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ"[1] یعنی صحابی کا قول: کہ ہمیں ایسے کرنے کا حکم دیا گیا، ہمیں ایسے کرنے سے روکا گیا اور ان کا کہنا کہ "سنت یہ ہے" اسے نبوت کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

4۔ صحابہ کا اجماع معتبر ہے اس میں چند لوگوں کے انفرادی عمل یا شخصی رائے کا عتبار نہیں ہوتا بلکہ اکثریت کے عمل کو اعتبار ہوتا ہے۔ نیز فقہی مسائل میں بعض فقہاء درجہ بندی ضرور کرتے ہیں جیسے فقہاء صحابہ کی روایات واقوال کی اہمیت الگ ہوگی دوسروں کے مقابلے میں۔

خلفائے راشدین کی سنت کو مضبوطی سے اپنانے کی تاکید خود رسول اللہ ﷺ نے کی۔ قرآن کے اولین مخاطب صحابہ کرام تھے، جن میں فقہاء، مجتہدین، مفسرین اور محدثین کی ایک جماعت شامل تھی، جن کے ذریعے یہ دین باقی انسانیت تک پہنچا۔ جمہور کے نزدیک قول صحابی حجت ہے، اور مصنف نے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ مصنف نے درست فرمایا کہ اگر صحابہ کے اقوال واعمال کر نکال لیا جائے تو تب فقہاء کے یہ مکتب بنتے ہی نہ کیونکہ دین صحابہ کے ہوتے تابعین تک اور پھر تبع تابعین سے ہوتے ہوئے آج امت مسلمہ تک پہنچا۔ اب اگر مصنف اس سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں قول صحابی کی کوئی شرعی حیثیت ہی نہیں، تو یہ بھی ایک انتہاء ہے، اور ایک ناقص استنباط ہوگا۔ جہاں تک علماء کو بنی اسرائیل کے انبیاء کے ساتھ تشبیہ دینا ہے، تو اس پر دار العلوم دیوبند کے دار الافتاء کا فتویٰ بھی موجود ہے۔

جس کے مطابق:

"یہ روایت بے اصل ہے، کسی معتبر کتاب میں یہ روایت موجود نہیں ہے۔ "علماء أمتي كأنبياء بني اسرائيل'' ''قال السيوطي في الدرر:لا أصل له، وقال في المقاصد: قال شيخنا يعني ابن حجر: لا أصل له، وقبله الدميري والزركشي ، وزاد بعضهم: ولا يعرف في كتاب معتبر الخ۔ (كشف الخفاء ومزيل الإ لباس:2/74،رقم:1744)"[2]

اگرچہ مصنف کی رائے اس حدیث کے حوالے سے قابل قبول ہے مگر مصنف کا یہ کہنا کہ فقہی تعبیرات انہی احادیث پر استوار ہیں، اور ان کے بغیر ان تعبیرات کا وجود ممکن نہ ہوتا، اسے ہم کس حد تک مدلل کہا سکتے ہیں؟ جبکہ روایتی فکر اس حدیث کو معتبر تسلیم کرنے سے گریزاں ہے۔

---

[1] ابو بکر الجصاص،الفصول في الأصول، کویت، وزارتِ اوقاف، دوسری اشاعت، 1414ھ-1994ء، ج3، ص193

[2] دار الافتاء، دار العلوم دیوبند، 1440/SN=1/1306-971 Fatwa ، *darulifta-deoband.com*، تاریخ ملاحظہ 6 اپریل 2025
https://www.darulifta-deoband.com/home/ur/Hadith--Sunnah/164652

مقالہ نگار کے مطابق، محدثین نے حدیث "اختلافُ أُمَّتِي رحمةٌ" کو ضعیف تو ہے لیکن موضوع ہونے پر سب محدثین کا اتفاق نہیں ہے، نیز اس کے مفہوم کو علماء نے درست قرار دیا ہے۔ جن میں امام خطابی، امام نووی، ابن عبد البر، ابن قدامہ مقدسی، شاہ ولی اللہ، شیخ محمد طاہر بن عاشور اور امام رازی شامل ہیں۔ مقالہ نگار کے مطابق، اس حدیث میں وہ اختلافات مراد ہیں جو اجتہادی، علمی اور فطری تفکرات کی بنیاد پر ہوتے ہیں، نہ کہ وہ جو شدت پسندی، تعصب اور فرقہ واریت کو جنم دیں۔

ابن عابدین لکھتے ہیں:

" الاختلاف بين المجتهدين في الفروع لا مطلق الاختلاف من آ ر الرحمة فإن اختلافهم توسعة للناس "[1]

یعنی اجتہاد کرنے والے علماء کے درمیان فروعی مسائل میں اختلاف نہ کہ ہر قسم کا اختلاف رحمت کے آثار میں سے ہے، کیونکہ ان کا اختلاف لوگوں کے لیے وسعت کا سبب بنتا ہے۔

اگر اس حدیث کو "حبل اللہ" یعنی اتحاد اور یکجہتی کے خلاف فرقہ واریت کے تناظر میں لیا جائے تو یہ بنیادی غلط فہمی ہوگی۔ قرآن باہمی تنازعات سے روکتا ہے کیونکہ اس سے امت کی طاقت کمزور پڑتی ہے، تو رسول ﷺ انہی اختلافات کو رحمت کیسے کہہ سکتے ہیں؟ مقالہ نگار کے مطابق، مختلف ہونے اور مخالف ہونے میں فرق ہے۔ مختلف رائے رکھنا فطری امر ہے، جسے مصنف نے بھی سراہا ہے لیکن دوسروں کو کمتر سمجھنا اور دشمنی پیدا کرنا غیر اسلامی رویہ ہے جو انتشار اور نفرت کا سبب بنتا ہے۔

مصنف کا یک دم محض اسی ایک حدیث کو فقہاء کے درمیان فقہی تعبیرات کے اختلاف کی بنیاد قرار دینا محل نظر ہے، کیونکہ فقہی اختلاف کا دار و مدار صرف اس حدیث پر نہیں۔ مصنف نے ان اسباب پر گفتگو کیے بغیر ایک غیر متوازن دعویٰ پیش کیا، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ فقہی تعبیرات میں اختلاف کا پس منظر وسیع اور متنوع ہے۔ آگے مقالے میں ان حقیقی اسباب پر تفصیل سے روشنی ڈالی جائے گی۔

## ۳۔ اسوہ رسول ﷺ کو وسعت دینا

مصنف نے متوارث اسلام کی تشکیل کی ایک وجہ اسوہ رسول ﷺ میں وسعت دے کر صحابہ کو اس کا حصہ بنا دینے کو قرار دیا ہے۔ آیت ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[2]۔ ترجمہ: "حقیقت یہ ہے کہ تمہارے لئے رسول اللہ کی ذات میں ایک بہترین نمونہ ہے۔" میں اللہ تعالیٰ نے براہ راست نبی کریم ﷺ کو بطور اسوہ حسنہ یعنی بہترین نمونہ پیش کیا ہے۔ آیت کا واضح مطلب ہے کہ عملی زندگی میں صرف نبی کریم ﷺ کے کردار کو نمونہ بنایا جائے۔ اور اس

---

[1] ناصر بن سلیمان العمر، كتاب الاختلاف في العمل الإسلامي الأسباب والآ ر، (س،ن)، ص33

[2] الاحزاب، 21:33

میں صحابہ یا کسی اور کو شامل کرنے کی کوئی گنجائش موجود نہیں۔ ایسا کرنا قرآن کے منشا کے خلاف ہے۔غالباً مصنف نے "صحابتي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم" کی حدیث کی طرف اشارہ کیا ہو ،اس کے باوجود، اس حدیث کا ذکر مفسرین نے اس مذکورہ آیت کی تفسیر کرتے ہوئے نہیں کیا ہے، پھر کہاں یہ کہ صحابہ کو مذکورہ آیت کے اسوہ کے مفہوم میں شامل کیاجائے۔ بلکہ صحابہ کرامؓ کو قرآن نے خود آیت ﴿فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾[1]۔ترجمہ:"اس کے بعد اگر یہ لوگ بھی اسی طرح ایمان لے آئیں جیسے تم ایمان لائے ہو تو یہ راہِ راست پر آجائیں گے۔" میں ایمان کا معیار قرار دیا۔

## ۴۔ صحابیت کا مقام اور اس کی تاریخی تشریح

مصنف نے مقامِ صحابیت میں وسعت کو متوارث اسلام کی تشکیل کی ایک اہم وجہ قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر راشد شاز نے شارحین اسلام کی جس خامی کی نشاندہی کی ہے، وہ یہ ہے کہ محض رؤیتِ رسول ﷺ کی بنیاد پر کسی مسلمان کو صحابیت کے عظیم منصب پر فائز کرنا درست سمجھا گیا، جو امام نووی کے موقف سے تو ہم آہنگ ہے لیکن جمہور علماء کے موقف سے مطابقت نہیں رکھتا۔ امام نووی کے نزدیک: "اختلف في حد الصحابي، فالمعروف عند المحدثين أنه كل مسلم رأى رسول ﷺ"[2] یعنی: صحابی کی تعریف میں اختلاف رہا ہے، لیکن محدثین کے نزدیک مشہور و معروف (اور متفق علیہ) تعریف یہ ہے کہ: صحابی ہر وہ مسلمان ہے جس نے رسول اللہ ﷺ کو بیداری کی حالت میں دیکھا ہو۔ جبکہ مصنف نے عمومی طور پر یہ کہا کہ شارحین اسلام نے یہ غلطی کی، جس میں انہوں نے جمہور کو شامل کر دیا۔

تاہم، جمہور علما کے نزدیک صحابی کی تعریف زیادہ جامع ہے، جس میں رؤیت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کی صحبت، قربت، اور تربیت بھی شامل ہے۔ امام بخاریؒ کے نزدیک: "الصحابي هو من صحب النبيﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه"[3] یعنی صحابی وہ ہے جس نے رسول ﷺ کی صحبت اختیار کی ہو یا (ایمان کی حالت میں) رسول ﷺ کو دیکھا ہو، پس وہ آپ کے صحابہ میں سے ہے۔

امام ابن حجر عسقلانی کے نزدیک: "الصحابي أنه من لقي النبي صلى  عليه وسلم مؤمناً به، ومات على الإسلام"[4] یعنی: صحابی وہ ہے جس نے رسول ﷺ سے حالت ایمان میں ملاقات کی ہو اور اسلام پر وفات پائی ہو۔ اس میں وہ تمام لوگ شامل ہیں جنہوں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ طویل یا مختصر مدت کے لیے صحبت اختیار کی ہو، اور وہ بھی شامل

---

[1] البقرۃ،137:2

[2] ابوزکریا محی الدین النووی، التقريب والتيسير، تحقیق: محمد عثمان الخشت، بیروت، دار الکتاب العر 1405ھ-1985ء، ص92

[3] عمر بن سعود بن فہد، شرح لاميه ابن تيمية، جلد6، ص11

[4] عمر بن سعود بن فہد، شرح لاميه ابن تيمية، جلد6، ص11

ہیں جنہوں نے رسول ﷺ سے روایت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اس میں وہ لوگ بھی آتے ہیں جو رسول ﷺ کے ساتھ جہاد میں شریک ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں، اور وہ لوگ بھی شامل ہیں جنہوں نے رسول ﷺ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہو یا نہ دیکھا ہو، جیسے عبد اللہ بن ام مکتوم، جنہوں نے رسول ﷺ کو بصارت سے نہیں دیکھا۔

قرآن و سنت میں صحابہ کے فضائل پر جو نصوص آئی ہیں، ان کی بنیاد پر صحابہ کے درجات و مراتب میں تفاوت پایا جاتا ہے۔ خلفاء راشدین کا مرتبہ سب سے بلند ہے۔ عشرہ مبشرہ کا مرتبہ ان کے علاوہ سے بڑا ہے۔ اسی طرح آیت ﴿وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ﴾[1]۔ ترجمہ: "اور مہاجرین اور اَنصار میں سے جو لوگ پہلے ایمان لائے، اور جنہوں نے نیکی کے ساتھ اُن کی پیروی کی، اللہ اُن سب سے راضی ہو گیا ہے اور وہ اُس سے راضی ہیں۔" میں صحابہ کو سابقین اولین کہا گیا، وہ صحابہ جنہوں نے ابتدا میں ہجرت کی اور انصار کے ساتھ اسلام کی مدد کی۔ اسی طرح صحابہ کی وہ جماعت بھی ہے جو جنگ بدر میں شریک تھی، ان کے خصوصی فضائل احادیث میں وارد ہیں کہ اہل بدر کے لیے جنت واجب ہو چکی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اہل بدر کی مغفرت فرمادی ہے۔ آیت ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾[2]۔ ترجمہ: "یقیناً اللہ ان مؤمنوں سے بڑا خوش ہوا جو درخت کے نیچے تم سے بیعت کر رہے تھے۔" میں بیعت رضوان کے شرکاء کی تعریف کی گئی ہے کہ اللہ ان سے راضی ہو گیا اور ان کی تعداد چوداں سو تھی۔

ڈاکٹر راشد شاز نے صرف آیت ﴿وَالَّذِيْنَ مَعَهٗ﴾ میں مذکور صحابہ کے بلند مقام و مرتبہ کو معیار بنا کر صحابیت کی تعریف کو سمجھنے اور پرکھنے کی کوشش کی۔ اسی طرح ﴿لَا يَسْتَوِيْ مِنْكُمْ مَّنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ قٰتَلَ اُولٰٓئِكَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِيْنَ اَنْفَقُوْا مِنْۢ بَعْدُ وَ قٰتَلُوْا وَ كُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى وَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ﴾[3]۔ ترجمہ: "اور وہ درجہ میں ان لوگوں سے بڑھے ہوئے ہیں جنہوں نے فتح مکہ سے پہلے خرچ کیا اور لڑائی لڑی اور بعد والوں کے برابر نہیں ہیں وہ درجہ میں ان لوگوں سے بھی بڑھے ہوئے ہیں جنہوں نے فتح مکہ کے بعد خرچ کیا اور لڑائی لڑی اور یوں اللہ نے بڑھائی کا وعدہ سب سے کر رکھا ہے اور تم جو کچھ کرتے ہو اللہ اس سے پوری طرح باخبر ہے۔" میں بیان صحابہ کا پہلا گروہ جنہوں نے فتح مکہ سے پہلے اللہ کی راہ میں خرچ کیا اور نبی کریم ﷺ کے ساتھ قتال کیا، ان کا مقام ان صحابہ کے دوسرے گروہ سے کہیں زیادہ بلند اور برتر ہے جو فتح مکہ کے بعد ایمان لائے۔ مصنف نے اس دوسرے گروہ کو سابقین و اولین سے موازنہ کرتے ہوئے اس آیت کو اپنے موقف کے حق میں دلیل بنایا، حالانکہ آیت انفاق اور قتال کی بنیاد پر درجات کے فرق کو بیان کرتی ہے، نہ

[1] التوبہ، 100:09

[2] الفتح، 18:48

[3] سوۃ الحدید، 10:57

کہ صحابیت کی نفی کو۔ مصنف نے فتح مکہ کے بعد ایمان لانے والوں کو صحابیت سے خارج قرار دے کر آیت کے اصل مفہوم کے بر خلاف استدلال پیش کیا۔

ڈاکٹر راشد شاز صحابہ کرامؓ کی تعداد کو محدود بتاتے ہیں، جو کہ جمہور علماء کی متفقہ تعریف کے بر عکس ہے۔

## ۵۔ تاریخی اسلام کی برتری اور وحی کی حیثیت

ڈاکٹر راشد شاز کا یہ کہنا کہ عہد نبوی کو صرف "تاریخی نمونہ" کے طور پر لیا گیا تھا، اصل میں وحی کی حیثیت کو تاریخ کے برابر لانا ہے۔ شریعت کا ماخذ قرآن و سنت ہے، جو وحی پر مبنی ہیں۔ ان کا مطالعہ بطور "تاریخی واقعات" نہیں بلکہ بطور "تشریعی ماخذ" کیا جاتا ہے۔ عہد نبوی کی زندگی وحی کا مظہر ہے، نہ کہ صرف ایک واقعہ، لہٰذا اِسے محض تبدیلی کے قابل انسانی ماڈل کہنا درست معلوم نہیں ہوتا۔ تاریخ کو اصولی ماخذ بنانا یا اس کی بنیاد پر قرآن و سنت کی تشریح یا تبدیلی کی بات کرنا علمی دیوالیہ پن ہے۔ تاریخ کی افادیت ہے، مگر وہ قرآن و سنت کی تابع ہے، نہ کہ ان پر غالب۔ مصنف کا رجحان تاریخ کو معیاری بنانے کا ہے، جبکہ اسلامی علم میں معیار وحی ہے، تاریخ اس کے ماتحت ہے۔

مقالہ نگار کے مطابق، اسلامی شریعت ایسی نصوص اور کلیات پر مبنی ہے جو ہر دور اور ہر معاشرے میں انسانیت کو درپیش ضروریات کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہیں۔ اجتہاد، انہی طے شدہ اصولوں کی روشنی میں بدلتے ہوئے حالات میں مسائل کے شرعی احکام کی دریافت کا عمل ہے۔ اسلامی شریعت کی جامعیت، تازگی، جدت اور ابدیت، اجتہاد ہی کی دین ہے۔ عہد خلفائے راشدین میں بھی مجتہدین موجود تھے اور وہ ایسے مسائل میں اجتہاد کرتے جو عہدِ نبوی ﷺ میں پیش نہیں آئے تھے، جیسے تدوینِ قرآن اور جامع الامۃ علی رسم واحد۔ حضرت عمرؓ کا اپنے اجتہاد (مہر کی رقم کے تعین) کو ایک خاتون کی جانب سے آیتِ قرآن پیش کرنے پر واپس لینا اس کی واضح مثال ہے۔ اسی طرح رسول ﷺ اور خلفاء کا اپنے سے پہلے خلیفہ کی رائے کو اپنانا اس بات کی دلیل ہے کہ خلفاء نے اپنے پیشرو کی آراء کا احترام کیا۔ جب حضرت ابو بکر صدیق خلیفہ بنے تو ان کا اولین اعلان یہ تھا: یعنی میری اطاعت کرو جب تک میں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کرتا رہوں، لیکن اگر میں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کروں تو میری کوئی اطاعت تم پر نہیں ہے۔

یا جیسے حضرت عمر نے خود قاضی شریح کے نام اپنے خط میں اس طرح بیان فرماتے ہیں:

"اگر تم کوئی حکم کتاب اللہ میں پاؤ تو اس کے مطابق فیصلہ کردو اور اس کی موجودگی میں کسی دوسری چیز کی طرف توجہ نہ کرو اور اگر کوئی ایسا معاملہ آئے جس کا حکم کتاب اللہ میں نہ ہو تو رسول اللہ ﷺ کی سُنّت میں جو حکم ملے اس پر فیصلہ کرو، اور اگر معاملہ ایسا ہو جس کا حکم نہ کتاب اللہ میں ہو اور نہ سُنّت رسول اللہ ﷺ میں، تو اس کا فیصلہ اس قانون کے مطابق کرو جس پر اجماع ہو چکا ہو لیکن اگر کسی معاملے میں کتاب اللہ اور سُنّت رسول اللہ ﷺ دونوں خاموش ہوں اور تم سے پہلے اس کے متعلق کوئی

اجماعی فیصلہ بھی نہ ہوا ہو تو تمھیں اختیار ہے کہ یا تو پیش قدمی کر کے اپنی اجتہادی رائے سے فیصلہ کر دو، یا پھر ٹھہر کر انتظار کرو اور میرے نزدیک تمھارا انتظار کرنا زیادہ بہتر ہے۔"[1]

حضرت عثمانؓ نے خلافت سنبھالنے کے بعد اپنے پہلے خطبے میں مسلمانوں سے خطاب کیا اور علی الاعلان فرمایا:

"خبر دار رہو! میں پیروی کرنے والا ہوں، نئی راہ نکالنے والا نہیں ہوں۔ میرے اوپر کتاب اللہ اور سُنّت نبی ﷺ کی پابندی کے بعد تمھارے تین حق ہیں جن کی میں ذمہ داری لیتا ہوں۔ ایک یہ کہ میرے پیش رو خلفا کے زمانے میں تمھارے اتفاق واجتماع سے جو فیصلے اور طریقے طے ہو چکے ہیں، ان کی پیروی کروں گا۔ دوسرے یہ کہ جو امور اب اہلِ خیر کے اجتماع واتفاق سے طے ہوں گے ان پر عمل درآمد کروں گا۔ تیسرے یہ کہ تمھارے اوپر دست درازی کرنے سے باز رہوں گا جب تک کہ تم ازروئے قانون مواخذے کے مستوجب نہ ہو جاؤ۔"[2]

حضرت علیؓ بھی اسی منہج پر قائم رہے۔ اگرچہ خلافت راشدہ میں چند مواقع پر اجتہادی آراء میں ترمیم کی ضرورت پیش آئی، جیسے طلاقِ ثلاثہ کے مسئلے میں۔ حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ لوگ کثرت سے تین طلاقیں دے کر ایک طلاق کی نیت کا عذر پیش کرتے ہیں، تو انہوں نے فرمایا کہ یہ معاملہ کھیل بنتا جا رہا ہے، اس لیے تین طلاقوں کو تین ہی نافذ کیا جائے گا۔ یہ فیصلہ تمام صحابہؓ نے اتفاق سے قبول کیا، اور بعد میں تابعین و ائمہ مجتہدین بھی اس پر متفق رہے۔ اس پر اجماع قائم ہونے کے باعث یہ آج تک مسلمہ طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔

مصنف جن اجتہادی مسائل کو واحد مستند اعلامیہ قرار دیتے ہیں، اگر ان مسائل پر اجماع نہ ہوتا تو امت آج بھی ان اختلافات کا شکار رہتی۔ تاہم، ان مسائل میں اجتہاد کے ذریعے خلفائے راشدین نے جو حل پیش کیے، وہی وقت کی ضرورت اور شریعت کی روح کے عین مطابق تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان پر اجماع ہوا اور یہ آج تک مسلمہ حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ حقیقت واضح کرتی ہے کہ اجتہاد، کتاب و سنت کی رہنمائی میں مسائل کے حل کے لیے ناگزیر ہے، اور جب اجتہاد اصولوں کے مطابق ہو، تو وہ امت کے اتحاد کا ذریعہ بنتا ہے۔

## ٦۔ائمہ اربعہ کی تعبیر دین

مصنف نے فقہاء کی حیثیت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"آج جمہور مسلمانوں میں ائمہ اربعہ کو ذیلی پیغمبر (mini-prophet) کی حیثیت حاصل ہے۔"[3]

مقالہ نگار کے مطابق، مصنف نے فقہاء کے "ذیلی پیغمبر" ہونے کی بنیاد جس حدیث پر رکھی، وہ خود متبعین کے ہاں حجت نہیں، اور اس پر تفصیل پہلے آچکی ہے۔ راشد شاز کا علماء کے بارے میں یہ موقف زبردستی عائد کرنا، علمی تحقیق اور

---

[1] ابن قیم الجوزیہ، اعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت، دار الکتب العلمیہ، 1411ھ-1991ء، ج، ص67

[2] ابو جعفر محمد بن جریر الطبری، ریخ الطبری، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراہیم، مصر، دار المعارف، اشاعت دوم، 1387ھ، ج4، ص422

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص21

دیانتداری کے تقاضوں کے برعکس ہے۔ اگر فقہاء کو کسی درجے میں بھی رسالت کے مقام پر فائز سمجھا جاتا، تو مجتہدین کے شاگرد اور بعد کے فقہاء پہلے سے موجود اقوال سے اختلاف نہ کرتے۔ مثال کے طور پر، فقہ حنفی میں متعدد مسائل ایسے ہیں جہاں نہ صرف امام ابو حنیفہؒ کے بجائے امام محمدؒ اور امام یوسفؒ کے اقوال کو ترجیح دی گئی، بلکہ ایک مجتہد مطلق کی رائے اور استدلال سے اختلاف بھی کیا گیا، جو اجتہاد کی وسعت اور نظرِ ثانی کی گنجائش کو واضح کرتا ہے۔

اسی طرح جمہور مسلمانوں کا یہ عقیدہ نہیں کہ وہ فقہاء کو ذیلی پیغمبر کی حیثیت دیتے ہیں یا ان کے اقوال کو وحی کا درجہ دیتے ہیں۔ ڈاکٹر راشد شاز کا یہ موقف ایک مغالطہ ہے، کیونکہ ختم نبوت کے تحفظ کے معاملے میں مسلمان ہمیشہ حساس رہے ہیں اور کسی بھی "ذیلی نبی" کے تصور کو یکسر رد کرتے ہیں۔ فقہاء کو ذیلی نبی ماننے کا تصور مسلم فکر میں گہرے نظریاتی انتشار کا باعث بن سکتا ہے۔ ایسے میں یہ دعویٰ کہ مسلمان فقہاء کو وحی کا مقام دے بیٹھے ہیں، حقیقت سے بہت دور اور مبالغہ آمیز ہے۔ مسلمانوں کے نزدیک فقہاء کی عزت و احترام ان کے اجتہاد اور علمی مقام کی بنیاد پر ہے، نہ کہ کسی نبوی حیثیت یا معصومیت کے دعوے پر۔

نیز احناف کے ہاں فتویٰ دینے کے حوالے سے کئی آراء پائی جاتی ہیں۔ مصنف نے جو قول ذکر کیا ہے ائمہ احناف اور مفتیان کے نزدیک ایک قول یہ بھی ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ مجتہد مطلق ہیں اور باقی شاگرد مجتہد فی المذہب ہیں۔ لیکن یہ ایک حتمی اصول نہیں۔ جیسے:

"قال بعض المشايخ خذ بظاهر قوله. وقال بعضهم: المفتي مخير بينهما، إن شاء أفتى بظاهر قوله، وإن شاء أفتى بظاهر قولهما. والأصح أن العبرة لقوة الدليل"[1]

یعنی بعض مشائخ نے کہا: مفتی امام اعظم کے ظاہر قول پر فتوی دے، جبکہ بعض نے کہا: مفتی کو دونوں کا اختیار ہے، چاہے تو امام اعظم ﷺ اللہ کے واضح قول پر فتویٰ دے اور چاہے تو صاحبین کے واضح قول پر، اور اصح یہ ہے کہ (اختیار میں) اعتبار "دلیل کی قوت" کا ہو گا، پس جس کی دلیل قوی ہو، اسی پر فتوی دے۔ اب یہاں اصح سے مراد سب سے بہتر یہی ہے کہ دلیل کی قوت کو دیکھے۔

کمال الدین ابن ہمامؒ کا ایک قول شرح عقود رسم المفتی میں موجود ہے، جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے ضعف کی صورت میں صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دیا جا سکتا ہے۔[2] جہاں تک مصنف نے بعض مقلدین کا ذکر کیا ہے کہ وہ "کمزور دلیل" کو بھی بے چون و چرا تسلیم کر لیتے ہیں، تو مذکورہ بالا اقتباس حنفی عالم حاوی القدسی کا ہے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کمزور دلیل پر مفتی فتویٰ نہ دے۔ اس سے یہ تردید ہوتی ہے کہ مقلدین ہر کمزور دلیل کو بلا کسی

---

[1] ابن عابدین شامی، محمد امین بن عمر، شرح عقود رسم المفتی، کراچی، مکتبۃ البشریٰ، 2009، ص39

[2] محمد امین بن عمر، ترجمہ شرح عقود رسم المفتی، ترجمہ و تحقیق: مفتی اعجاز بشیر، ڈاکٹر حامد علی، ص133

تحقیق کے تسلیم کر لیتے ہیں۔ اگر مفتی کمزور دلیل پر فتویٰ ہی نہیں دے گا تو کیسے عامی کمزور دلائل پر عمل کریں گے۔ اسی طرح الفتاویٰ الخیریۃ کے حوالے سے ترجمہ شرح عقود رسم المفتی میں لکھا گیا ہے کہ:

"بیشک مختلف فیہ مسائل میں راجح، مرجوح اور اُس کے مراتب قوت وضعف کو جاننا ہی تحصیل علم میں کوشاں رہنے والوں کی آرزو ہوتی ہے، چنانچہ مفتی اور قاضی پر لازم ہے کہ جواب میں پختگی (تحقیق) اختیار کریں اور اندازے سے کام نہ لیں، اس بات سے خوف کرتے ہوئے کہ کہیں حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر کے اللہ تعالیٰ پر جھوٹ نہ باندھ بیٹھیں، نیز خواہش نفس کی پیروی اور اس مال کی طرف میلان کرنا (جو شرعی اصولوں کے خلاف فتوی دینے پر کمایا جانا حرام ہے کہ یہ تو بڑی آفت ومصیبت ہے، لہذا یہ (فتوی دینا) ایک عظیم ذمہ داری ہے، پس اس معاملے میں جاہل و شقی ہی حد سے تجاوز کرتے ہیں۔"[1]

جہاں تک "بے دلیل قول کو ماننے" کی بات ہے، تو مقلدین کے حوالے سے یہ تاثر عام ملتا ہے کہ مقلدین اپنے ائمہ کے اقوال بغیر دلیل کے قبول لے لیتے ہیں۔ اگرچہ یہ ایک مغالطہ ہے۔ در اصل بے دلیل قول اور بلا طلب الدلیل قول میں بنیادی فرق ہے۔ یعنی مقلد دلیل طلب نہ کرے۔ یہ بھی ایک غلط فہمی ہے کہ فقہاء کے پاس اپنے اجتہادی مسائل کے دلائل نہیں ہوتے، بلکہ امام ابو حنیفہؒ اپنے اَصحاب (شاگردوں) سے یہ کہا کرتے تھے کہ "لا يحل لأحد أن يقول بقولي ما لم يعلم من أين قلت"[2] یعنی کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ میری بات پر عمل کرے جب تک کہ وہ نہ جانے کہ میں نے یہ بات کہاں سے کہی ہے یعنی کہ ماخذ کیا ہے۔ حقیقت میں فقہاء کی تصانیف مع الدلیل آج بھی موجود ہیں۔

اب فقہاء کی مختلف تصنیفات اور فتاویٰ کا وحی سے راست اکتساب کے امکانات کا ختم ہونا تب ہی ممکن ہو سکے گا جب مکمل طور پر وحی معطل ہو جائے، قرآن مجید کو پس پشت رکھ دیں اور ان تصنیفات کو عام و خاص اپنا لیں بایں طور کہ شارع اور بندوں کے درمیان وحی کے مقاصد کی وہ موافقت رخصت ہو جائے کہ جسے اللہ اپنے بندوں سے احکام کی بجاآوری کی تکمیل پر چاہتا ہے۔ وحی کی معطلی پر پہلے بھی بات ہو چکی ہے۔ آج بھی مسلمان آزاد ہیں وہ وحی سے راست اکتساب کر سکتے ہیں، قرآن کو براہ راست پڑھ کر وحی کا مفہوم اپنے قلوب واذہان پر منتقل کرنے میں انہیں کوئی روک ٹوک نہیں ہے۔ اور اگر کوئی کسی فرد کو براہ راست قرآن سے راست وحی بمعنی تذکر کے اکتساب سے روکے ایسے ہی ہے کہ جس کی طرف ﴿وَ صَدُّوْا عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ﴾[3]۔ ترجمہ: "اور دُوسروں کو اللہ کے راستے سے روکا ہے۔" میں اشارہ موجود ہے۔ لیکن قرآن پر تدبر کے لیے ہر عام شخص کو شتر بے مہار اجازت نہیں دی جا سکتی کہ وہ بغیر علوم شرعیہ کے حصول کے خود کو تعبیرِ وحی کے منصب پر فائز ہو جائے۔

---

[1] محمد امین بن عمر، ترجمہ شرح عقود رسم المفتی، ص54

[2] علي محمد عبد الوهاب، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، قاہرہ، دار السلام، 1422ھ-2001ء، ص90

[3] محمد، 32:47

جہاں تک فتاوے اور تصانیف ہیں تو یہ کسی بھی فقہی مسلک میں موجود مختلف سات طبقات کے مجتہدین کی آراء پر مشتمل ہیں۔ پہلے درجہ پر مجتہد فی الشرع جیسے ائمہ اربعہ ہیں جنہوں نے اصول اربعہ کی بنیاد ڈالی اور احکام کا استنباط کیا پھر اس کے بعد مجتہد فی المذہب ہیں جو مجتہد فی الشرع کے مقرر کردہ اصولوں سے احکام اخذ کرنے کی قدرت رکھتے ہیں، مجتہد فی المسائل یہ طبقہ صرف مسائل اخذ کر سکتا ہے لیکن اپنے امام سے اختلاف نہیں کرتے۔ اسی طرح اصحاب تخریج، اصحاب ترجیح اور اصحاب تمیز کے طبقات بھی ہیں۔ اب فقہاء تو موجو نہیں لیکن ان کے فتاویٰ اور تصنیفات موجود ہیں ان کو ماننے والے مقلد کہلائیں گے۔

مقلد کی تعریف یہ ہو گی:

"مسائل اجتہادیہ میں غیر مجتہد کا ایسے مجتہد کے مفتیٰ بہ مسائل کو بلا مطالبہ دلیل کے مان لینا کہ جس کے مجتہد ہونا دلیل شرعی سے ثابت ہو اس مجتہد کا مذہب اصولاً اور فروعاً مدون ہو کر مقلد کے پاس تواتر کے ساتھ پہنچا ہو۔"

نیز یہ کہ مقلدین اجتہادی مسائل جو غیر واضح ہیں، میں مجتہد کی تقلید کریں گے اور یہ اجتہادی مسائل پانچ قسموں پر مشتمل ہیں:

1۔ غیر منصوص مسائل
2۔ منصوص متعارض مسائل
3۔ مسائل منصوصہ مجملہ
4۔ مسائل منصوصہ محتملۃ المعانی
5۔ مسائل منصوصہ غیر متعینۃ الاحکام

اب مجتہد ان تمام مسائل کو بتائے گا دلائل کی روشنی میں اسے ماہر شریعت کے مسائل کا بتانا کہتے ہیں نہ کہ شریعت سازی۔ اور یہ جو مسائل اجتہادی نہیں ہیں یا جن کا تعلق اعتقادات سے ہے تو وہاں براہ راست قرآن و سنت سے ہی اکتساب ہو گا۔

## ۷۔ فقہاء کی حیثیت اور امت کا فکری جمود

فقہاء کی ناگزیر حیثیت پر تفصیلی بحث مقالے کے باب سوم کی فصل اول "ائمہ اربعہ کے حوالے سے ڈاکٹر راشد شاز کے افکار و نظریات" میں بخوبی وضاحت کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔

## ۸۔ قرآن کی آفاقی شناخت

ڈاکٹر راشد شاز شریعت محمدیہ میں فرقہ واریت کی وجہ مختلف مسالک کو قرار دیتے ہوئے، شریعت محمدیہ کو بھی فرقہ کہہ رہے ہیں جو کہ ابراہیمؑ کی راہ حنیف سے الگ ہوا ہے۔ جبکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَام﴾[1] ۔ترجمہ: "بیشک (معتبر) دِین تو اللہ کے نزدیک اسلام ہی ہے۔" یعنی دین تو اللہ کے نزدیک ایک ہی ہے اور شرائع مختلف ہیں ،آیت ﴿لِکُلٍّ جَعَلْنَا مِنْکُمْ شِرْعَۃً وَّ مِنْھَاجًا﴾[2] ۔ترجمہ: "تم میں سے ہر ایک (اُمت) کے لئے ہم نے ایک (الگ) شریعت اور طریقہ مقرر کیا ہے۔" کے آخر میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ﴿وَ لَوْ شَآءَ اللّٰہُ لَجَعَلَکُمْ اُمَّۃً وَّاحِدَۃً﴾[3] ۔ترجمہ: "اور اگر اللہ چاہتا تو تم سب کو ایک اُمت بنا دیتا۔" سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تمام انبیاء کرام توحید، رسالت، اور آخرت کے ایک ہی دینِ حنیف کے داعی تھے۔ مختلف علاقوں، تہذیبوں، انسانی فکری نشوونما، اور حالات کے مطابق اللہ تعالیٰ نے ہر قوم کی آزمائش اور وحی پر عمل پیرا کے لیے وہ شریعت عطا کی جو اس وقت کے لیے زیادہ موزوں اور بہتر تھی۔ البتہ قرآن مجید میں امت محمدیہ کو ﴿اُمَّۃً وَّسَطًا﴾[4] ۔ترجمہ: "ایک متعدل اُمت" جیسے اوصاف سے مخاطب کیا گیا۔ اور آیت ﴿کَانَ النَّاسُ أُمَّۃً وَاحِدَۃً﴾[5] ۔ترجمہ: "(شروع میں) سارے انسان ایک ہی دِین کے پیرو تھے۔" میں لفظ امت واحدہ تمام انسانیت کے لیے استعمال ہوا ہے۔

مقالہ نگار کے مطابق فقہی شناخت (جیسے حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) اس اجتہادی وابستگی کی علامت ہے جس کے ذریعے فرد اجتہادی مسائل میں ائمہ اربعہ میں سے کسی کی رہنمائی حاصل کرتا ہے۔ قرآن میں "حَنِیْفاً مُسْلِمًا" کی آفاقی شناخت کو بارہا بیان کیا گیا ہے، لیکن یہ شناخت کسی ذیلی فقہی، علاقائی یا نسبی نسبت کی نفی نہیں کرتی۔ اگر یہ فقہی شناخت تعصب یا فرقہ پرستی کی طرف لے جائے یا اجتہاد کے راستے میں رکاوٹ بنے، تو یہ اسلام مخالف رویہ ہے۔ فقہی مکاتب فکر کا مقصد امت کے لیے شریعت کی عملی تعبیر فراہم کرنا تھا، نہ کہ فرقہ واریت کو فروغ دینا۔ اس لیے فقہی شناخت کو سراسر فرقہ واریت سے جوڑنا اور اس پر تنقید کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے مصنف کا تاثر یہ ہوتا ہے کہ وہ فقہاء پر تنقید کر رہے ہیں۔ تاہم، مصنف نے فرقہ واریت کے خلاف قرآن سے جو دلائل پیش کیے ہیں، وہ بالکل درست ہیں۔

---

[1] آل عمران، 19:03

[2] المائدۃ، 48:05

[3] المائدۃ، 48:05

[4] البقرۃ، 143:02

[5] البقرۃ، 213:02

# فصل دوم

# فسئلو اہل الذکر

## ڈاکٹر راشد شاز کے افکار

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک فقہاء کے ادارے کو مستقل حیثیت دینے اور مسالک فقہ کے جواز کے لیے ان کے متبعین نے آیت ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾[1]۔ ترجمہ: "اب اگر تمہیں اس بات کا علم نہیں ہے تو جو علم والے ہیں اُن سے پوچھ لو۔" کو بطور دلیل پیش کیا۔ اہل الذکر کے مستقل ادارے کے جواز کے لیے کوئی وجہ نہیں کہ اس آیت کو اپنے سیاق سے ہٹا کر علیحدہ پڑھا جائے۔ راشد شاز اس مذکورہ نقطہ کی تردید میں کہتے ہیں کہ اصل سباق میں وہ مفہوم برامد نہیں ہوتا جو اس آیت کو صرف علیحدہ پڑھنے سے ہوتا ہے۔ ڈاکٹر راشد شاز اُن قرآنی آیات کی بھی وضاحت پیش کرتے ہیں جنہیں فقہاء نے اپنے موقف کے ثبوت کے طور پر پیش کیا ہے۔

### ا۔ لفظ "علماء"

ڈاکٹر راشد شاز "علماء" کے قرآنی تصور کے بارے میں لکھتے ہیں:

"قرآن مجید میں جہاں علماء کا لفظ استعمال ہوا ہے وہاں اس بات کا کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا کہ مسلمانوں میں تعبیر وحی کے حوالے سے بعض لوگوں کو روحانی پیشوائیت کے منصب پر فائز کیا جانا مقصود ہے۔"[2]

مصنف کے نزدیک قرآن میں جہاں بھی "علماء" کا ذکر ملتا ہے، اوّل تو وہ علمائے یہود کے لیے آیا ہے۔ وہ دلیل کے طور پر سورۃ الشعراء کی آیت ﴿اَوَ لَمْ يَكُنْ لَّهُمْ اٰيَةً اَنْ يَّعْلَمَهٗ عُلَمٰٓؤُا بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ﴾[3]۔ ترجمہ: "بھلا کیا ان لوگوں کے لیے یہ کوئی دلیل نہیں ہے کہ بنو اسرائیل کے علماء اس سے واقف ہیں؟" پیش کرتے ہیں۔ یا پھر "علماء" سے مراد وہ اہل علم ہیں جو کائنات کا مشاہدہ کرتے ہوئے ایسی خشیت، جلال اور ہیبت کی کیفیت سے گزرتے ہوں کہ جنہیں اختیار کرنے سے گویا اللہ کی خشیت کا صحیح حق ادا ہو جائے۔ آیت ﴿اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا﴾[4]۔ ترجمہ: "اللہ سے اس کے بندوں میں سے وہی ڈرتے ہیں جو علم رکھنے والے ہیں۔" بھی راشد شاز کے نزدیک علماء کے مستقل ادارے کے لیے دلیل کے طور پر لانا درست ہی نہیں ہے کیونکہ اس آیت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ انسان کے اندر حقیقی تقویٰ اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے جب

---

[1] النحل، 43:16

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 23

[3] الشعراء، 197:26

[4] فاطر، 28:35

وہ کائنات اور اپنے نفس میں موجود نشانیوں پر مسلسل غور و فکر کرتا رہے، کیونکہ یہی تدبر اسے اللہ کی خشیت تک پہنچاتا ہے۔ علم وہ بنیادی عنصر ہے جو انسان کے اندر خشیتِ الٰہی کو مضبوط کر سکتا ہے، اور یہی علم تقویٰ شعاری کا حقیقی جوہر ہے۔

**۲۔ لفظ "طائفۃ"**

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق آیت ﴿فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ﴾[1]۔ ترجمہ: "لہٰذا ایسا کیوں نہ ہو کہ اُن کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک گروہ (جہاد کے لئے) نکلا کرے، تا کہ (جو لوگ جہاد میں نہ گئے ہوں) وہ دِین کی سمجھ بوجھ حاصل کرنے کے لیے محنت کریں۔ "میں جو "طائفہ "کا بیان موجود ہے اگرچہ وہ گروہ تفقہ، تدبر اور حلم کے حوالے سے ایک امتیازی حیثیت رکھتا ہو، لیکن ان کا فریضہ کبھی بھی تعبیر دین نہیں ہو گا۔ بلکہ قرآن مجید نے خود اسی آیت کے آخر میں ﴿وَ لِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾[2]۔ ترجمہ: "اور جب اِن کی قوم کے لوگ (جو جہاد میں گئے ہیں) اِن کے پاس واپس آئیں تو یہ اُن کو متنبہ کریں، تا کہ وہ (گناہوں سے) بچ کر رہیں۔" کو ان کا فریضہ دین بتا دیا، جو دراصل ایک خالص تعلیمی ضرورت کی طرف اشارہ ہے۔

مصنف کے نزدیک ان مذکورہ آیات قرآنی سے اس تعبیر کے خواہاں وہ لوگ تھے جو اسلام میں ایک مذہبی پیشوائیت کے قیام پر اصرار کرتے رہے۔ پہلے تو ان لوگوں نے علماء کو انبیاء کا نائب ثابت کرنے کی کوشش کی جس کے حصول کے لیے کئی روایات گھڑی گئیں نائب رسول ﷺ کے منصب پر فائز ہونے سے صرف درس و ارشاد کا فریضہ انجام دیا جا سکتا تھا ماثور تشریحات آگے قدم بڑھانے کے لیے یہ ناگزیر ہو گیا تھا کہ رسول ﷺ کو شارح کی بجائے شارع کی حیثیت دی جاتی۔

## رسول ﷺ کو شارع کے منصب پر فائز کرنا

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک اسلام میں نبی ﷺ کی حیثیت شارح کی تھی شارع کی نہیں۔ شارع علیہ السلام کی اصطلاح عام کی گئی حالانکہ رسول ﷺ کی ذات فی نفسہٖ خود احکام الٰہیہ کی متبع ہے۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"اس (رسول اللہ ﷺ) کی حیثیت شریعت کی تشریحی و توضیح کرنے والے کی ہے، شریعت بنانے والے کی نہیں"[3]

---

[1] التوبۃ،122:9

[2] التوبۃ،122:09

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص24

یعنی نبی ﷺ کو خود شارع کے منصب پر فائز کر دیا گیا تب ہی علماء کے لیے ممکن ہو سکا کہ وہ اپنے آپ کو بنی اسرائیل کے انبیاء کے مثل قرار دے دیں۔ تو اس مقصد کے حصول کے لیے وضعی احادیث کو عام معلومات کا حصہ بنا دیا گیا۔

## ۳۔ اولی الامر سے مراد

مصنف کے نزدیک آیت ﴿يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1]۔ ترجمہ: "اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور اس کے رسول کی بھی اطاعت کرو۔" میں اللہ اور رسول ﷺ کے بعد جس طبقے کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے، سے مراد علماء کے طبقہ کو ہی قرار دے دیا گیا۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"جابر حکمران اولوالامر کے منصب پر بزور قوت قابض ہو چکے تھے اس صورت حال کے خلاف خروج کے بجائے علماء نے اس میں عافیت سمجھی کہ آیت قرآنی کی نئی تاویل کے ذریعے پیشوائی کا یہ حق وہ اپنے لئے مخصوص کر لیں۔ سیاسی قیادت کے مقابلے میں چونکہ علماء کی ذات ایک طرح کی تقدیس لئے ہوئی تھی، وارث انبیاء کی حیثیت سے اب یہ ایک ایسے رسول کے نائب تھے جسے یہ حضرات بزعم خود شارع قرار دیتے تھے پھر ان کا بذات خود اُمناالشارع کے منصب جلیل پر فائز ہو جانا کچھ عجب نہ تھا۔ علماء وفقہاء کی یہ نئی حیثیت انہیں استصلاح، استحسان، مصالح مرسلہ کے حوالے سے مصالحِ امت کے تعین کا کلی اختیار دیتی تھی۔ "ان العلماء وضعو الاحکام حیث شاؤ لاجتهاد بحکم الارث لرسول ﷺ" یعنی علماء کو اجتہاد کے ذریعے احکام وضع کرنے کا حق ہے جو بطور وراثت رسول ان کو پہنچا ہے۔ (کتاب المیزان ج1، فصل قال المحققون، ص70)"[2]

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق علماء کا خود کو امناء الشارع کی یہ نئی حیثیت دینے سے یہ نقصان ہوا کہ:

1۔ غیر منصوص امور میں علماء کو تشریح و تعبیر کا مکمل اختیار مل گیا۔

2۔ قرآن مجید بھی ان کی اس جولانیٔ فکر کی زد سے نہ بچ سکا۔

3۔ قرآن و حدیث کی حیثیت ثانوی ہو کر رہ گئی۔

دین کی فقہی تعبیر نے ﴿يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾[3] ۔ ترجمہ: "اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور اس کے رسول کی بھی اطاعت کرو۔" میں وسعت دے کر اس دائرہ میں طبقہ علماء کو بھی شامل کر لیا نتیجتاً مسلم معاشرے پر دین کی گرفت ڈھیلی ہوتی چلی گی اور فقہ کی گرفت مزید سخت ہو گئی۔

---

[1] النساء، 59:04

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص25

[3] النساء، 59:4

4۔ اسلامی فکر میں اس مذہبی پیشوائیت کے قیام سے ایک ایسی صورتحال نے جنم لیا کہ علماء کے اجتہادی فیصلوں نے مستقل حیثیت اختیار کرلی۔ دلیل کے طور پر راشد شاز فقہائے احناف کے ایک معروف امام ابوالحسن عبداللہ الکرخیؒ کا قول نقل کرتے ہیں۔

"ہر وہ آیت جو اس طریقے کے مخالف ہو جس پر ہمارے اصحاب ہیں وہ یا تو مؤول ہے یا منسوخ۔ اور اس طرح وہ حدیث جو اس قسم کی ہو وہ بھی مؤول ہے یا منسوخ (بحوالہ تاریخ فقہ اسلامی، ص 421)"۔[1]

## فقہی تعبیرات سے وحی کی معطلی: یہودیت سے اسلام تک

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"امناء الشارع کو کتاب و سنت کے مقابلے میں فوقیت حاصل کر لینا در اصل دین اسلام میں ایک قسم کی یہودیت کی پیدائش تھی۔"[2]

اہل یہود میں فقہی قواعد اور اصول استنباط نے حلل اور شمّائی کے متضاد مکاتب فکر کو جنم دیا، اور جب وحی اور آراء الرجال کا ٹکراؤ سامنے آیا تو اس سے ان کی مذہبی تاریخ میں ایک اہم موڑ پیدا ہوا۔ یہ فقہی اصول جو حلل میں سات تھے اور بعد میں تیرہ اور پھر 32 اصولوں تک بڑھا دیے گئے، ایک ایسی تکنیک میں تبدیل ہو گئے جو بآسانی وحی کی اصل غایت کو شکست دے سکتے تھے۔

اس صورتحال پہ تبصرہ کرتے ہیں راشد شاز لکھتے ہیں:

"بدقسمتی سے امناء الشارع کے حوالے سے مسلم مذہبی فکر میں بھی یہی صورتحال پیدا ہو گئی۔"[3]

فقہاء کی تعبیرات کو کتاب و سنت کے مقابلے میں فوقیت دی گئی اور یوں فقہی موشگافیوں نے وحی کی اصل غایت کو پیچھے چھوڑ دیا۔

## مشائخیت کے ادارے کا قیام اور اجتہاد کو فرض کفایہ قرار دینا

فقہی اصطلاحات نے دین میں مشائخیت کے ادارے کو معتبر بنانے میں ایک اہم کردار ادا کیا، حالانکہ مصنف کے نزدیک یہ اصطلاحات بظاہر ترسیل معانی کے لیے وضع کی گئی تھیں۔ قرآن مجید مؤمنین کو تدبر و تفقہ کی عام دعوت دیتا تھا اور دنیا کی آیات کو معرفت کی کلید کے طور پر پیش کرتا تھا۔ تاہم، فقہاء کی اصطلاحات میں علم کا تصور دین اور دنیا کے دو مستقل خانوں میں تقسیم ہو گیا، اور اجتہاد، جو عقل و تدبر کی بنیاد پر ہوتا تھا، فقہاء کے دائرے میں محدود ہو کر رہ گیا۔ اب یہ عمومی خیال تھا کہ امت میں مجتہدین کا وجود شریعت کے قیام اور اس کی بقا کے لیے ضروری ہے۔ جلد ہی علماء کی بڑی تعداد اس غلط

[1] النساء، 59:4

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 25

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 26

فہمی میں مبتلا ہو گئی کہ علم کا مطلب مخصوص کتابوں کا مطالعہ اور فقہاء و محدثین کی مخصوص حلقوں سے حاصل کردہ تعلیم تک محدود ہے۔ علم دین کے تناظر میں، جو مسلم فکر میں ایک حد تک اجنبی تصور تھا، مجتہدین کے ایک ایسے طبقے کا وجود تسلیم کر لیا گیا جس کا مقصد مخصوص دینی امور میں عوام کی رہنمائی کرنا تھا۔ ڈاکٹر راشد شاز کی نظر میں، فقہائے کی اصطلاح میں علم کا تصور دو الگ الگ دائروں یعنی دین اور دنیا میں تقسیم ہو گیا تھا۔ وہ علم دین، جو طالب علم کو فکری صلاحیت عطا کر کے اسے مجتہد بناتا تھا، اسے فرض کفایہ قرار دیا گیا تھا۔ ڈاکٹر راشد لکھتے ہیں:

"اجتہاد کو فرض کفایہ قرار دینے اور مجتہد کو دینی زندگی کا ناگزیر حوالہ قرار دینے سے یہودی ربائیوں اور عیسائی پوپ کی طرح مسلم مولویوں کا بھی ایک باقاعدہ طبقہ وجود میں آ گیا۔"[1]

یہ صورت حال قرآن کے اُس تعلیمی نظام سے بالکل مختلف تھی جو اصحاب علم اور قراء کے نام سے اسلام کی ابتدائی تاریخ میں موجود تھی، جہاں علماء مختلف قبائل میں اسلام کی تعلیمات کی اشاعت کرتے تھے۔ لیکن "اجتہاد کو فرض کفایہ" قرار دینے کے بعد یہ نیا مذہبی پیشوائی کا منصب ان ابتدائی تعلیمات سے کوئی مطابقت نہ رکھتا تھا۔

ڈاکٹر راشد شاز "الملل والنحل" سے اس تصور کے بارہ میں ایک اقتباس نقل کرتے ہیں:

"اجتہاد کرنا فرض کفایہ تھا فرض عین نہیں حتیٰ کہ اگر ایک شخص بھی اس کام کو انجام دے دے تو سمجھا جاتا تھا کہ تمام لوگوں سے یہ فرض ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر تمام اہل زمانہ کوتاہی کریں گے تو سب گنہگار ہوں گے۔ اس کے مطابق اجتہادی احکام و مسائل (حوادث)' اجتہاد پر مرتب ہوتے ہیں جیسا کہ سب پر سبب مرتب ہوتا ہے۔ اگر سبب (اجتہاد) نہ پایا جائے تو سارے احکام معطل ہو کر رہ جائیں۔ اس لئے مجتہد کا وجود ضروری ہے۔

(الملل والنحل، ج1ص205)"[2]

قراء یا تفقہ فی الدین کے حامل اصحاب جو کبھی مسلم معاشرے کی تعلیمی ضرورت پورا کرتے تھے، راشد شاز کے مطابق مشائخیت کے اس نئے ادارے کے قیام کے باعث اور اجتہاد کو فرض کفایہ قرار دینے کے سبب سے اب ان کی حیثیت ایک ایسے ناگزیر دینی حوالے کی ہو گئی جس کے بغیر کسی اسلامی معاشرے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔

"بقول علامہ شاطبی: اگر کوئی عہد مفتی مجتہد سے خالی ہو جائے تو تکلیف کا مدار ہی ساقط ہو جائے گا اور یہ زمانہ فطرت کے مشابہ ہو گا جس میں احکام شرعیہ معطل ہو جاتے ہیں۔ (الموافقات للشاطبی، ج4، ص3)"[3]

مصنف نے اس حوالے سے امام الحرمین کا بھی ایک قول ذکر کیا ہے:

"إِذَا خَلا الزَّمَانُ عَن مُجتَهِدٍ صَارَ كَزَمَانِ الفَترَةِ"[4]

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص26

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص104، حاشیہ 16

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص104، حاشیہ 17

[4] ایضاً

## فقہاء کا دینی زندگی میں ناگزیر حوالہ بننا اور تعبیرِ دین

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں کہ دینی زندگی میں فقہاء کو ایک ناگزیر حوالہ ماننے سے یہ تاثر عام ہوا:

"کتاب و سنت، اپنی تمام تر اہمیت کے باوجود، ہماری راہوں کو اس وقت تک منور نہیں کر سکتے جب تک علماء و فقہاء ہماری دادرسی کے لیے سامنے نہ آئیں کہ تعبیر و تشریح کا تمام تر حق اب ان کے نام محفوظ تھا۔ وہی شریعت کے رموز و اوقاف سمجھے جاتے تھے۔"[1]

نیز یہ کہ اس نئی مذہبی پیشوائیت کے خلاف وقت کے ساتھ ساتھ تنقیدی آوازیں بھی بلند ہوئیں ہیں، جنہوں نے یہ واضح کیا کہ کسی فقیہ پر ایمان لانا دین کا حصہ بھی نہیں ہے۔ مصنف کے رائے یہ ہے کہ یہ تنقیدی کاوشیں اس لیے بھی کامیاب نہ سکیں کہ جو لوگ اس نقطہ نظر کو لے کر چل رہے تھے، وہ خود بھی اسی مغالطہ کا شکار رہے: چونکہ فقہاء قرآن و سنت ﷺ کے شارحین ہیں، اس لیے اوروں کے لیے ان کی پیروی کرنا ضروری ہے۔ تعلیقات و حواشی میں راشد شاز نے اس حوالے سے شاہ ولی اللہ کے افکار پر تبصرہ کیا ہے۔ شاہ ولی اللہ جو اسلامی فکر میں اجتہاد کے حوالے سے ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں اور اپنی تحریروں میں اس بات پر زور دیتے ہیں، کہ شریعت کا حقیقی ماخذ صرف قرآن اور سنت رسول ﷺ ہیں، شاہ ولی اللہ، جو فقہ کو دین کا منبع بنانے کی صورتحال پر گہری تشویش کا اظہار کرتے رہے ہیں۔ شاہ صاحبؒ واضح طور پر کہتے ہیں کہ کسی بھی فقیہ پر ایمان لانا ایمان کا لازمی جز نہیں۔

"بقول شاہ ولی اللہ: لم نؤمن بفقیه أ ّ كان انه اوحى الیه الفقه و فرض علینا طاعته و انه معصوم، فان اقتدینا بواحد منهم فذلك لعلمنا نه عالم بكتاب وسنة رسوله (شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغۃ، مطبوعہ مصر، ج1، ص328)"[2]

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک شاہ ولی اللہ کا فقہاء کے ادارے کو مکمل طور پر رد نہ کرنے کی وجہ بنیادی وجہ یہ تھی کہ وہ ایک ایسے دور میں جی رہے تھے جب مسلمان اپنی فکری زوال پذیری کی بنا پر دینی زندگی کی بجائے فقہی زندگی گزارنے پر مجبور ہو چکے تھے۔ ایسی حالت میں مسلمانوں کے لیے قرآن کی براہ راست رہنمائی کا تصور غیر عملی ہو چکا تھا، اور فقہ کے بغیر مذہبی زندگی گزارنے کا خیال محض ایک خواب تھا۔ شاہ ولی اللہ کی تحریروں میں فکری انحطاط پر شدید اضطراب پایا جاتا ہے، اور وہ دین کو فقہ کے دائرے میں قید کرنے پر واضح طور پر فکرمند نظر آتے ہیں۔ تاہم، اپنے فکری وسعت کے باوجود، ان کے لاشعور میں ائمہ اربعہ کی تقلید کا تصور اس قدر مضبوط تھا کہ وہ خود بھی اس کے اثرات سے آزاد نہیں ہو سکے۔ تعلیقات و حواشی میں ڈاکٹر راشد شاز شاہ ولی اللہ کی ایک اور کتاب سے اقتباس نقل کرتے ہیں:

"اگر ایک عامی انسان علاقہ ہندوستان اور ماوراء النہر میں رہنے والا ہو، جہاں کوئی شافعی، مالکی اور حنبلی عالم موجود نہ ہو اور نہ ہی ان کی کتب مذہبیہ میسر نہ آسکتی ہوں تو اُس پر واجب ہے کہ وہ صرف امام ابو حنیفہ کے مذہب کی تقلید کرے۔ ان کے مذہب سے باہر

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص27

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص104، حاشیہ 18

قدم نکالنا اُس کے لئے حرام ہو گا۔ کیونکہ بصورت دیگر وہ شریعت کی رسی ہی اپنی گردن سے اُتار پھینکے گا۔ بخلاف اس صورت کے وہ اگر حرمین میں ہو، جہاں اس کے لئے تمام مذہبوں کا پہچاننا ممکن ہے۔

(ماخذ: شاہ ولی اللہ، الانصاف فی سبب الاختلاف، عبد الفتاح ابو غدہ، 1977ء، ص79)"[1]

ڈاکٹر راشد شاز کی رائے میں، شاہ ولی اللہ جیسے مفکر کا بھی تقلیدی روایات کے اثرات سے بچ نہ پانا اس بات کا ثبوت ہے کہ تقدیسی تاریخ نے ہمیشہ اجتہاد کی راہ میں رکاوٹ ڈالی ہے۔

## ابتدائی دور میں دین اسلام کی تعبیر و تفہیم

ڈاکٹر راشد شاز دین کی تفہیم و تعبیر کے حوالے سے ابتدائی دور کو یوں بیان کرتے ہیں:

"عہد رسول ﷺ میں تعبیر و تفہیم دین کے حوالے سے خود پیغمبر کی شخصیت موجود تھی۔ انسانی تاریخ کے لیے یہ آخری موقع تھا جب وہ کسی بارے میں رسول کے توسط سے براہ راست خدائی جواب حاصل کر سکتا تھا۔"[2]

## عہد خلفاء راشدین

یہی حال خلفاء راشدین کے عہد میں بھی تھا کہ خلیفہ وقت اور کبار صحابہ کی موجودگی میں نہ جانے کتنے ہی امور پر باہم غور فکر کے لیے مشاورت عمل میں آئی۔ اور ان مشاورت کے نتیجے میں وہ فیصلے بھی جو مسلم معاشرے اور اسلامی فکر میں فقہی نظیر کی حیثیت رکھتے تھے، لیکن کسی نے ان فیصلوں کو محفوظ کرنا ضروری نہیں سمجھا اور نہ ہی کسی مکاتب فقہی کے قیام کی راہیں ہموار ہوئیں حالانکہ فہم دین اصل حقدار تو یہی اصحاب تھے جو نبی ﷺ کے تربیت یافتہ تھے۔ اور نہ ہی عبد اللہ بن مسعودؓ نے اپنی فقہ کی ترتیب و اشاعت کا کوئی کام تذکرہ کیا۔

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک تاریخ کی کتب میں یہ ذکر موجود نہیں ہے کہ صحابہ کرام کے دور میں فقہی بنیاد پر اہل فکر مسلمانوں کا کوئی مخصوص گروہ قائم ہوا ہو۔ تاہم محدیثین کی مجالس میں جب احادیث کی مختلف تعبیریں سامنے آنے لگیں اور سنت کی صحیح تفہیم کے حوالے سے اختلافات پیدا ہوئے، تب بھی مسلمانوں میں کوئی گروہ علماء کے کسی مکتبہ فکر یا شخصی حوالے سے منسوب نہیں تھا۔ اگرچہ آثار و احادیث کے حوالے سے کچھ علماء انتہائی احتیاط کے قائل تھے جبکہ دوسروں کے نزدیک یہ ایک اضافی ماخذ کے طور پر قابل قبول تھے، تاہم ابتدائی دور میں مسلمانوں کے فکری اختلافات نے کبھی ایسی صورتحال پیدا نہیں کی کہ دینی فہم کی بنیاد پر الگ الگ چھوٹی شناختیں بن جائیں۔

ایک ہی زمانے میں، اور بسا اوقات ایک ہی شہر میں، مختلف علماء کی مجالس میں دینی تعلیم دی جاتی تھی، جہاں آثار رسول کو محفوظ رکھنے کے ساتھ ساتھ مسائل کے استنباط و استخراج کا عمل جاری تھا۔ تاہم ابتدائی دور میں فقہاء کی محافل میں

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص104، حاشیہ 18

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص26

امت کے اندر علیحدہ فقہی شناختوں کے امکانات بہت کم تھے۔ اگر ایسا ہوتا تو حنفی فقہ مسلمانوں کی اکثریت کے لیے معتبر نہ بنتی اور نہ ہی امام ابو حنیفہ اور نہ ان کے اساتذہ نے اپنے ناموں سے کوئی مستقل مکتبہ فکر قائم کرنے کا ارادہ کیا۔

راشد شاز کے نزدیک آئمہ فقہ کی حیثیت محض استاد کی تھی، اور انہیں اسلامی فکر کی تشریح و تعبیر کا حتمی اختیار نہیں دیا گیا تھا۔ اس لیے جب ہارون رشید نے امام مالک کو ان کی کتاب "موطا" کو خلافت کا آئین بنانے کی پیشکش کی تو امام مالک نے اس بھاری ذمہداری کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اس دور میں لوگوں کے لیے ممکن تھا کہ وہ ایک ہی مسئلے پر مختلف علماء کی آراء سے استفادہ کریں۔

اس بارے میں راشد شاز نے ابو طالب مکی کی کتاب قوۃ القلوب سے اقتباس نقل کیا ہے:

"پہلی اور دوسری صدی میں لوگوں کے اقوال حجت نہیں ہوا کرتے تھے اور نہ ہی کسی معین مذہب کے مطابق فتویٰ دینے کا رواج تھا۔ نہ کسی شخص خاص سے دلیل لائی جاتی اور نہ ہی اسے جملہ امور میں فیصل سمجھتے کہ اسی کی رایوں سے استدلال کیا جائے اور ہر معاملے میں اسی کا قول تلاشا اور جانچا جائے، حتی کہ صرف اسی کا مذہب پر تفقہ اور استنباط مسائل کی بنیاد رکھی جائے۔

(محوالہ شاہ ولی اللہ، حجۃ البالغۃ، مطبوعہ مصر، ج 1، ص 321)"[1]

حقیقت یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ بھی مختلف زمانوں میں کئی اعلیٰ درجے کے مجتہد فقہاء پیدا ہوئے، لیکن ان کی تصانیف ہم تک نہیں پہنچ سکیں۔ متاخرین میں ابو ثور بغدادی[2] اور داؤد ظاہری جیسے نام تاریخ میں محفوظ ہیں، جو اس بات کا ثبوت ہیں کہ فقہی مکتبہ فکر کی اشاعت کے لیے صرف مجتہد ہونے کی صلاحیت ہی کافی نہیں تھی بلکہ سیاسی اور سماجی عوامل بھی اہم تھے۔

## عہد تابعین

خلافت اسلامیہ کی فتوحات سے پھیلتی سرحدیں اور امن و امان وجہ بنی علمی مجالس توسیع کی۔ مسلم معاشروں میں علم کے حوالے سے سماجی حیثیت کا تعین شروع ہوا ہر طبقہ کے لوگ جن میں آقا، غلام، نو مسلم اور مختلف ثقافتوں کے حامل افراد نے اس علمی تحریک میں حصہ لیا۔ کسی نے یہ نہ سوچا کہ یہی علمی مجالس مستقبل میں دائمی حیثیت اختیار کر لیں گی اور

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کی صحیح مقام، ص104، حاشیہ 18

[2] ابو ثور ابراہیم بن خالد بن ابو الیمان الکلبی البغدادی الشافعی، (170ھ–246ھ) کا شمار اسلام کے ابتدائی دور کے ممتاز فقہاء میں ہوتا ہے۔ وہ امام شافعی کے جلیل القدر شاگرد تھے اور ان کے قدیم اقوال کے راوی شمار ہوتے ہیں۔ اگرچہ ان کا فقہی مکتب چوتھی صدی ہجری کے بعد ختم ہو گیا، تاہم ان کی علمی خدمات کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ انہوں نے ایک مستقل فقہی مکتبِ فکر کی بنیاد رکھی تھی، جو ابتدا میں معروف ہوا مگر بعد میں دیگر مکاتبِ فکر، خصوصاً شافعی اور حنبلی فقہ میں ضم ہو گیا۔ احمد بن حنبل نے ان کی دیانت و علم کا اعتراف کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ پچاس برسوں سے ابو ثور کو سنت پر قائم پاتے ہیں اور ان کی فقاہت کو سفیان ثوری کے ہم پلہ قرار دیا۔ ابو ثور کو ان کے علم، تقویٰ اور فقہی بصیرت کی بنا پر اسلامی تاریخ میں بلند مقام حاصل ہے۔ (چیٹ جی پی ٹی، اوپن اے آئی، مئی 5، 2025)

ائمہ اربعہ کی اصطلاح کو تقدس حاصل ہو جائے گا۔ صحابہ کرام کے شاگردوں کی بے شمار مجالس مختلف شہروں میں آباد ہو چکی تھی۔ ہر شاگرد اپنی عقل و فہم سے کتاب و سنت کا فہم عام کرنا اپنا فریضہ سمجھتا تھا۔ ابتدائی دور میں مسلم دنیا میں امام ابو حنیفہ اور امام شافعی جیسے مقام و مرتبہ کے کم از کم پچاس اہلِ علم موجود تھے۔

ڈاکٹر راشد شاز نے چند مفکرین کے اقوال ذکر کیے ہیں: جیسے علامہ اقبال کے مطابق، پہلی صدی کے وسط تک 19 اصحابِ رائے فقہاء موجود تھے۔[1] بعض مورخین کے مطابق، 10 اہلِ علم اپنے وقت میں امام اور مرجعِ خاص و عام تھے۔[2] علاوہ ازیں، کئی دیگر فقہاء و محدثین بھی نمایاں تھے، جیسے عبد العزیز، امام شعبی، امام عطا بن ابی رباح، عمر بن عبد العزیز، اسحاق بن یعقوب، امام جعفر صادق، امام اوزاعی، عبد اللہ بن شبرمہ[3]، محمد بن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری، لیث بن سعد، شریک النخعی، سفیان بن عیینہ، اسحاق بن راہویہ، ابراہیم بن خالد (ابو ثور)، داؤد ظاہری، اور ابن جریر طبری کے علاوہ بھی کافی ایسے فقہاء و محدثین موجود ہیں جن کی تعداد کا احاطہ ممکن نہیں۔ اور یہ سب یقیناً وہ لوگ تھے جو اپنی مناظرانہ مجلسوں اور علمی مناقشوں میں علمی طور پر ان حضرات سے کم نہیں تھے۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"اور یہ سب یقیناً وہ لوگ ہیں جو اپنی مناظرانہ مجلسوں اور علمی مناقشوں میں علمی طور پر ان حضرات سے کم تر نظر نہیں آتے۔ ان بے شمار اصحاب فن کی تحریریں یا فتاوے نہ تو ہم تک پہنچ سکے ہیں اور نہ ہی ہم اسکے زیاں کو فکر اسلامی کے زیاں سے تعبیر کرتے ہیں۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ جب امام اورزاعی، داؤد ظاہری یا طبری جیسے اصحاب جن کی تحریروں کے بغیر ہم اپنے دین کو مکمل سمجھتے ہوں تو یہی خیال ابو حنیفہ، امام مالک، شافعی اور ابن حنبل جیسے اصحاب کے سلسلے میں ظاہر کرنے میں کسی تکلف بے جا کی ضرورت محسوس کریں اور ہمیں یہ خیال ستانے لگے کہ ان حضرات کے سرمایہ علمی کے بغیر ناقص رہ جائے گا۔"[4]

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص107، حاشیہ 20

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص107، حاشیہ 21

[3] عبد اللہ بن شبرمہ (م، د، س، ق) امام، فقیہ عراق، اور قاضی کوفہ تھے، جن کی کنیت ابو شبرمہ تھی۔ وہ علم و فقہ کے بڑے ماہر اور معروف محدث تھے۔ احمد بن حنبل، ابو حاتم رازی اور دوسرے محدثین نے ان کی توثیق کی۔ وہ فقہ میں ممتاز امام تھے۔ ان کے آخری شاگردوں میں ابو بدر السکونی شامل تھے۔ عجلی کے مطابق، عیسیٰ بن موسیٰ (جو ولی عہد تھے) کوئی فیصلہ ابن شبرمہ کے مشورے کے بغیر نہ کرتے۔ ان کی وفات 144ھ میں ہوئی، جیسا کہ ابو نعیم اور المدائنی نے بیان کیا۔(کتاب مجلة البحوث الإسلامية، مجموعة من المؤلفين، *shamela.ws*، اعلام، ص2157، https://shamela.ws/book/8322/46579 تاریخ ملاحظہ مئی 07، 2025)

[4] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص29 تا 30

# تحقیقی جائزہ

مصنف نے کتاب کے عنوان "فَسْـَٔلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ "کے تحت چند اہم ابحاث پر روشنی ڈالی ہے، جن میں:

## فقہاء کے حوالے سے قرآنی آیات کا تجزیہ

آیت ﴿فَسْـَٔلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾[1]۔ترجمہ:"اب اگر تمہیں اس بات کا علم نہیں ہے تو جو علم والے ہیں اُن سے پوچھ لو۔" کا سبب نزول یہ ہے کہ مکہ کے مشرکین نے رسول اللہ ﷺ پر اعتراض کیا کہ اگر اللہ کو پیغمبر بھیجنا ہی تھا تو وہ بشر کے بجائے فرشتہ کیوں نہ ہوتا؟ اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو اہل علم ہیں، جیسے یہودی، عیسائی اور دیگر اقوام سے دریافت کرو کہ کیا ان کے پاس آنے والے رسول فرشتے تھے یا بشر؟ اور حقیقت یہ ہے کہ تمام انبیاء ہمیشہ سے انسان ہی رہے ہیں۔ تفسیر قرطبی میں بھی اہل الذکر سے مراد "مُؤْمِنِي أَهْلِ الكتاب"[2]ہی ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ اس آیت کے بارے میں فرماتے ہیں:"أَهْلُ الذِّكْرِ أَهْلُ الْقُرْآن"[3]یعنی اہل ذکر سے مراد اہل قرآن ہیں۔ اسی طرح ابن عباسؓ کی طرف یہ قول بھی منسوب ہے یہاں اہل ذکر سے مراد اہل علم بھی ہیں۔ مزید بر آں، اس کے علاوہ، مختلف آثار وروایات میں انہی افراد کو"اہل الذکر" قرار دیا گیا ہے جو دین میں تفقہ اور فہم رکھتے ہیں۔

مقالہ نگار کے نزدیک، متبعین اصول"العبرةُ لعموم االلفظ لالخصوص السبب"[4]کے تحت اس آیت میں اہل الذکر کی عمومیت کا اعتبار کرتے ہوئے اس آیت کو فقہاء کے منصب کے حق میں بطور تائید اور قرآن کے عمومی حکم کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ کیونکہ جمہور اہلِ اسلام کا متفقہ طور پر یہ ماننا ہے کہ قرآن کی عمومات کو صرف اسباب نزول تک محدود کرنا غلط ہے۔ کوئی بھی آیت بظاہر خاص سبب سے نازل ہوئی ہو، لیکن اس کے حکم کا دائرہ صرف اسی مخصوص سبب تک محدود نہیں ہوتا، کیونکہ کسی بھی آیت کا حکم اس کے نزول کے مخصوص حالات یا اسباب تک محدود نہیں رکھا جا سکتا، بلکہ وہ عمومی اور دائمی ہوتا ہے۔ اگر آیات کو صرف اس کے مخصوص سیاق وسباق میں محدود کر کے دیکھنا شروع کر دیا جائے تو اس سے اہم فکری اور دینی مشکلات پیدا ہو سکتی ہیں۔ جیسے سورۃ الأنعام کی آیت ﴿قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾[5]۔ترجمہ:"(ان سے) کہو کہ آؤ، میں تمہیں پڑھ کر سناؤں کہ تمہارے پروردگار نے (درحقیقت) تم پر کونسی

---

[1] النحل، 43:16

[2] القرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقیق: احمد البردونی، اور ابراہیم اطفیش، قاہرہ، دارالکتب المصریہ، 1964، ج10، ص108

[3] ایضاً

[4] الطیار، أحمد بن ناصر، تقريب فتاوى ورسائل شيخ الإسلام ابن تيمية، ریاض، دار ابن الجوزي للنشر والتوزیع، 1441ھ، ج4، ص223

[5] الانعام، 151:06

باتیں حرام کی ہیں۔" کا شان نزول خاص طور پر مشرکین کے بارے میں ہے، جس میں اللہ تعالیٰ نے چند چیزیں حرام کی ہیں، جیسے اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، اولاد کو قتل کرنے کا حکم دینا، فحاشی کے قریب نہ جانا، ناحق قتل نہ کرنا اور یتیم کا مال نہ کھانا وغیرہ۔ لیکن کیا اس آیت کے ذریعے ان ہی اشیاء کی حرمت مومنین کے لیے بھی ثابت نہیں ہو گی؟ اسی طرح، آیاتِ ظہار اور عائشہؓ پر تہمت کے بارے میں جو آیات نازل ہوئیں، کیا ان میں ذکر کردہ حد قذف کو صرف شان نزول یا اس خاص واقعہ تک محدود کر لیا جائے گا؟ کیا ان آیات کے عمومی حکم کو صرف اس واقعہ تک خاص کر دینا درست ہو گا؟

البتہ آیت ﴿فَسْـَٔلُوْا﴾ میں صیغۂ امر استعمال کیا گیا ہے تو مقالہ نگار کے مطابق، اس آیت سے کم از کم اس حقیقت کو ضرور اجاگر کرتا ہے اگرچہ اس امر کو مستحب کے معنوں میں بھی لیا جائے، تو عامی کو کسی عالم ہی سے سوال کرنا ضروری ہو گا۔ اس صورت میں بھی، کتب یا فتاویٰ دراصل انہی علماء کے بتائے ہوئے اصولوں اور ضوابط کی طرف رجوع کرنے کا ایک ذریعہ ہیں۔

آیت ﴿اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰہَ مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمٰٓؤُا﴾[1]۔ ترجمہ: "اللہ سے اس کے بندوں میں سے وہی ڈرتے ہیں جو علم رکھنے والے ہیں۔" کے حوالے سے مصنف نے یہ کوشش کی ہے کہ پہلے فقہاء اور مجتہدین کو قرآن میں موجود لفظ "علماء" سے منسلک کیا جائے، اور پھر اس بناء پر دین کی تعبیر کے سلسلے میں ائمہ دین کے کردار پر اعتراضات اٹھائے جائیں۔ مقالہ نگار کے مطابق، اگر مصنف اس مذکورہ آیت میں ائمہ دین کی طرف اشارہ کا ادراک کرنا چاہتے تو ایسا کرنا ان کے لیے کوئی غیر معمولی نہ ہوتا۔ تاہم، یہاں لفظ "علماء" سے مراد اصطلاحی علماء سے زیادہ وہ مراد ہیں کہ جن کا علم، تدبر اور حلم اللہ کی خشیت میں اضافے کا باعث بنتا ہے۔ تفقہ فی الدین کرنے والا کسی بھی صورت میں ان صفات سے خالی نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ انسان میں خاص صفات موجود ہوں۔ تفسیر قرطبی میں اسی آیت کے ذیل میں حضرت علیؓ کا منسوب ایک قول ان صفات کی طرف واضح اشارہ ہے جو تفقہ فی الدین کے لیے ضروری سمجھی جاتی ہیں "ایک صحیح فقیہ لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہ کرے اور اللہ تعالیٰ کی نافرمانی پر انہیں جَری نہ کرے، اللہ تعالیٰ کے عذاب سے انہیں بے خوف نہ کر دے اور قرآن کے بغیر کوئی چیز اسے اپنی طرف راغب نہ کر سکے۔"[2] اگر یہ صفات آئمہ دین میں موجود تھیں، اور دورِ حاضر کے علماء کے مقابلے میں ان میں اللہ کی خشیت، تقویٰ شعاری بدرجۂ اولیٰ تھی، تو اسی تقویٰ کی بدولت اللہ تعالیٰ نے ان پر ﴿ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ﴾[3]۔ ترجمہ: "یہ ہدایت ہے ان ڈر رکھنے والوں کے لیے۔" کی حقیقت کھول دی۔ تو پھر آئمہ دین، مجتہدین کو اُس آیت کی مراد سے خارج سمجھنا درست معلوم نہیں ہوتا۔

---

[1] الفاطر، 28:35

[2] القرطبی، ابو عبد اللہ محمد بن احمد، الجامع لأحکام القرآن، ج14، ص343

[3] البقرۃ، 01:02

آیت﴿فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآىِٕفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ﴾[1]۔ترجمہ:"لہذا ایسا کیوں نہ ہو کہ اُن کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک گروہ (جہاد کے لیے) نکلا کرے، تاکہ (جو لوگ جہاد میں نہ گئے ہوں) وہ دِین کی سمجھ بوجھ حاصل کرنے کے لیے محنت کریں۔" تفقہ فی الدین پر واضح حکم ربانی ہے۔ یہ پہلی آیت تھی جسے ڈاکٹر راشد شاز پیش کر کے مومنین کے حق میں تفقہ فی الدین کی ذمہ داری کا صریح انکار تو نہ کر سکے، لیکن اس آیت کے تناظر میں اس گروہ کے مقصد کو محض تعلیمی ضرورت تک محدود قرار دے کر بالواسطہ طور پر اس آیت کی اہمیت کم کرنے کی کوشش کی۔ ڈاکٹر راشد شاز کا یہ موقف بھی روایتی فکر سے ہم آہنگ نہیں کہ اس طائفہ کا وحی کی تعبیر سے کوئی تعلق نہ ہو۔ اگرچہ اسی آیت کی بنیاد پر اصولیین اجتہاد کو فرضیت کا درجہ دیتے ہیں۔ جیسے امام جلال الدین سیوطیؒ نے اپنی کتاب "الرد علی من أخلد" میں بارہا اسی آیت کو اجتہاد کی فرضیت پر دلیل بنا کر پیش کرتے ہیں۔ اسی آیت کے تحت زمانے میں مجتہد کی موجودگی پر آگے تفصیلی بحث آرہی ہے۔

مصنف نے لفظ canonization کا ذکر کتاب ہٰذا میں بارہا پیش کیا ہے ۔ المختصر فقہ کی Canonization سے مراد تدوین فقہ ہے: آٹھویں اور نویں صدی عیسوی میں اسلامی قانون جو ایک زبانی روایتی طرز عمل، اجتماعی زندگی میں رچا بسا تھا، فقہاء نے فقہی اصولوں، اجتہادات سے اسے ایک منظم قانونی علم میں تبدیل کر کے مدون کر لیا۔ جو ایک مستند، معیاری اور قابل قبول قانونی یا فقہی نظام کی شکل میں آج بھی مسلمانوں میں رائج ہے تاکہ امت مسلمہ آسانی سے شریعت اسلامیہ پر عمل کر سکے۔ مقالہ نگار کے نزدیک ڈاکٹر راشد شاز جہاں بھی اس کتاب میں فقہ کی Canonization کی بات کرتے ہیں، سے مراد فقہ کی تدوین کے ساتھ اس کی وہ تقدیس بھی مراد لیتے ہیں، جسے وہ تسلیم نہیں کرتے اور اسی بنیاد پر مصنف کی یہ رائے ہے تفقہ فی الدین کا canonization تفقہ کی نفی پر منتج ہوتا ہے، کیونکہ متبعین نے یہ مان لیا ہے کہ قدما نے حضور ﷺ کے قرب زمانہ کی بنا پر جو کچھ کہا، اس میں کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا۔

سورۃ النساء کی یہ آیت﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾[2]۔ترجمہ:"اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور اس کے رسول کی بھی اطاعت کرو۔" آیت تقلید کہلاتی ہے۔ یعنی اس آیت سے متبعین فقہاء کی تقلید ثابت کرتے ہیں ۔ اولی الامر سے بیک وقت حکمران اور علماء (مجتہدین) دونوں مراد لیے جاتے ہیں۔ متبعین "تفسیر الصحابی مسند، تفسیر الصحابی حجة، و تفسیر الصحابی مرفوع" کے قاعدے کے تحت، اولی الامر کی مراد کے حوالے سے عبداللہ بن عباسؓ کا یہ قول" یعنی: أهلَ الفقه والدِّين وأهلَ طاعة الله الذين يُعلِّمون الناس

---

[1] التوبۃ، 122:9

[2] النساء، 59:04

معانِيَ دينهم ويأمرونهم بالمعروف ويَنهوَنَهم عن المنكَر فأوجَبَ اللهُ طاعتَهم "[1]، کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ اور اسی طرح تبعین جابر بن عبد اللہؓ کا قول: "أُولي الفقه والخير "[2] یعنی کہ اولی الامر سے اصحاب فقہ اور اربابِ خیر مراد ہیں، پیش کرتے ہیں۔ مزید برآں، علامہ ابو بکر الجصاص نے احکام القرآن میں اولی الامر سے امراء کے ساتھ ساتھ علماء (مجتہدین) کو مراد لینے کی توجیہ پیش کی ہے:

"وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونُوا جَمِيعًا مُرَادِينَ بِالْآيَةِ; لِأَنَّ الِاسْمَ يَتَنَاوَلُهُمْ جَمِيعًا; لِأَنَّ الْأُمَرَاءَ يَلُونَ أَمْرَ تَدْبِيرِ الْجُيُوشِ وَالسَّرَايَا وَقِتَالِ الْعَدُوِّ, وَالْعُلَمَاءَ يَلُونَ حِفْظَ الشَّرِيعَةِ وَمَا يَجُوزُ مِمَّا لَا يَجُوزُ, فَأَمَرَ النَّاسَ بِطَاعَتِهِمْ وَالْقَبُولِ مِنْهُمْ مَا عَدَلَ الْأُمَرَاءُ وَالْحُكَّامُ وَكَانَ الْعُلَمَاءُ عُدُولًا مَرْضِيِّينَ مَوْثُوقًا بِدِينِهِمْ وَأَمَانَتِهِمْ فِيمَا يُؤَدُّونَ "[3]

"یعنی یہ بھی جائز ہے کہ اس آیت سے دونوں ہی مراد لیے جائیں، کیونکہ یہ اسم سب کو شامل ہے۔ بے شک امراء فوجوں، دستوں کی تدبیر کے معاملات دیکھتے ہیں، اور دشمن سے جنگ کرتے ہیں۔ جبکہ علماء شریعت کی حفاظت، جائز اور ناجائز کی وضاحت کا ذمہ لیتے ہیں۔ اس لیے لوگوں کو ان کی اطاعت اور ان سے راہنمائی لینے کا حکم دیا گیا، بشرطیکہ امراء اور حکام انصاف کرنے والے ہوں اور علماء قابلِ اعتماد، دین دار اور امانت دار ہوں، جو اپنے ذمے امور دیانت داری سے ادا کریں۔"

دوسری دلیل علامہ ابو بکر الجصاص نے یہ دی ہے کہ تنازع کی صورت میں ﴿ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللهِ وَ الرَّسُوْلِ ﴾[4] کا فریضہ اولی الامر نے ہی سر انجام دینا ہے کیونکہ عام لوگ اس درجے پر فائز نہیں اور نہ ہو سکتے ہیں کہ وہ معاملات کو کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کی طرف لوٹانے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ اس لیے اولی الامر سے مراد فقہاء بھی ہیں۔[5] اس طرح روایتی فکر اس آیت میں دو احکام کی وضاحت کرتی ہے: پہلا حکم تمام مومنین کے لیے عام ہے، جبکہ دوسرا حکم، جو معاملات کو کتاب و سنت کی طرف لوٹانے سے متعلق ہے، صرف مجتہدین کے لیے مخصوص ہے۔

## شرک فی النبوۃ

یہ ڈاکٹر رشید شاز کا موقف ہے کہ فقہاء کی پیروی سے شرک فی النبوۃ لازم آتا ہے۔ تاہم، مقالہ نگار کے نزدیک یہ دلیل قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ اگر رسول اکرم ﷺ کے علاوہ کسی کو حاکم یا امیر بنانے سے شرک فی الرسالت لازم آتا

---

[1] محمد بن عبد اللہ الحاکم النیسابوری، المستدرک علی الصحیحین، کتاب العلم، رقم الحدیث: 428، قاہرہ، دار الرسالۃ العلمیۃ، 2018ء، ج 1، ص 509

[2] محمد بن عبد اللہ الحاکم النیسابوری، المستدرک علی الصحیحین، کتاب العلم، رقم الحدیث: 427، ج 1، ص 508

[3] ابو بکر الجصاص، احکام القرآن للجصاص، تحقیق: عبد السلام محمد علی شاہین، بیروت، دار الکتب العلمیہ، اشاعت اول 1994، ج 2، ص 264

[4] النساء، 59:04

[5] ابو بکر الجصاص، احکام القرآن للجصاص، ج 2، ص 264

اور اس کی اطاعت ناجائز ہوتی، تو اسلامی نظام میں رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں یا آپ ﷺ کے وصال کے بعد کسی کو امام یا امیر منتخب کرنا جائز نہ ہوتا۔ لیکن تاریخ گواہ ہے کہ آپ ﷺ نے خود امرا، امیروں اور حکام کا تقرر کیا اور یہ عمل اللہ تعالیٰ کے حکم کے عین مطابق تھا، جیسا کہ قرآن مجید میں فرمایا گیا: یعنی حکمرانوں اور امیروں کی، بشرطیکہ وہ مسلمان اور شریعت کے پابند ہوں، اطاعت کرو۔ اللہ تعالیٰ اور رسول برحق ﷺ کے واضح احکامات، جیسے ﴿اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُه اَمْرًا﴾[1]۔ ترجمہ: "جب اللہ اور اس کا رسول کسی بات کا حتمی فیصلہ کر دیں۔" کے تناظر میں، ان کے حکم کی تعمیل میں کسی اور کی بات ماننا نہ تو کفر ہے اور نہ ہی شرک فی الاولویت یا شرک فی الرسالت۔ اسی طرح، اگر کوئی فرد کسی ایسے شخص کی تقلید اس بنیاد پر کرتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی ہدایت پر عمل پیرا ہے اور امت کی بھلائی کے لیے کوشاں ہے، تو اس تقلید شرک فی الرسالت قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

اولی الامر کی آیت کے تحت مصنف نے جن پہلوؤں پر گفتگو کی ہے، وہ مقالے کی مختلف فصول میں تفصیل سے بیان کیے جا چکے ہیں۔ جہاں تک فقہاء کو امناء الشارع قرار دینے کے نقصانات کا تعلق ہے، تو ان میں سے پہلے دو نقصانات مجتہد کی تعریف سے متعلق ہیں، جس کا صحیح مفہوم مصنف نہیں سمجھ سکے۔ تاہم قرآن کی ثانوی حیثیت پر مقالہ میں فصل "اسلام منزل بنام اسلام مفصل" میں "ائمہ اربعہ کی تقدیس اور تعبیر دین میں" میں بحث ہو چکی ہے۔ نیز یہاں مصنف نے اصول الکرخی سے جو دلیل پیش کی ہے، اس پر مزید تجزیہ ضروری ہے۔

مقالہ نگار کے نزدیک، اصل میں یہ دو اصول الگ، الگ ہیں جو بنیادی طور پر اصول کرخی میں موجود ہیں۔ جن پر تشریحی امثال امام نسفیؒ نے لکھی ہیں۔ قرآنی آیات کے متعلق اصول یہ ہے:

> "ہر وہ آیت جو ہمارے اصحاب کے قول کے خلاف ہو تو اس کے بارے میں سمجھا جائے گا کہ وہ منسوخ ہے یا کسی اور دلیل کو اس پر ترجیح حاصل ہے اور بہتر یہ ہے کہ اس میں ایسی تاویل کی جائے کہ اس آیت میں اور ہمارے اصحاب کے قول میں موافقت پیدا کی جائے۔"[2]

مذکورہ اصول میں منسوخ، ترجیح اور تاویل کے مسائل پر بات کی گئی ہے۔

1۔ منسوخ کی مثال علامہ نسفیؒ نے یہ دی ہے جیسے قرآن کی آیت ﴿فَأَنَّ لله خُمُسَه وَ لِلرَّسُولِ وَلِذِى الْقُرْبىٰ﴾[3]۔ ترجمہ: "اُس (مالِ غنیمت) کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول اور اُن کے قرابت داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کا حق ہے۔" سے مالِ غنیمت اللہ کے رسول ﷺ اور ان کے رشتہ داروں وغیرہ کے لیے ہی ثابت ہے۔ جبکہ درحقیقت مالِ غنیمت کے چار حصے مجاہدین کے لیے بھی ہیں۔ یہ آیت اجماعِ

---

[1] الاحزاب، 36:33

[2] امام عبید اللہ بن الحسین الکرخی، اُصول کرخی، مترجم: ڈاکٹر عبد الرحیم اشرف بلوچ، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، 1402ھ، ص24

[3] الانفال، 41:08

صحابہ کے ذریعے منسوخ ہو گئی اور اس کے بعد وہ آیت نافذ ہوئی جس میں مالِ غنیمت کی تقسیم کے حصے واضح کر دیے گئے۔ یہی احناف کا موقف ہے۔

2۔ ترجیح کی مثال جیسے آیت﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[1]۔ترجمہ:" اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں، اور بیویاں چھوڑ کر جائیں تو وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینے اور دس دن انتظار میں رکھیں گی۔" عام ہے ہر اس عورت کی بابت کہ جس کا شوہر فوت ہو جائے چاہے وہ عورت حاملہ ہو یا نہ ہو۔ جبکہ دوسری آیت﴿وَأُوْلَاتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[2] ۔ترجمہ:" اور جو عورتیں حاملہ ہوں، اُن کی (عدت کی) میعاد یہ ہے کہ وہ اپنے پیٹ کا بچہ جن لیں۔" سے یہ واضح ہے کہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہے۔ یہاں حاملہ عورت کی عدت کی مدت کی تعیین میں احناف نے پہلی آیت پر دوسری آیت کو ترجیح دی۔

3۔ تاویل کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نمازی نے اشتباہ اور تلاش سے قبلہ رخ سے پیٹھ کر کے نماز پڑھ لی تو یہ جائز ہو گی، اس جائز ہونے کی تاویل آیت﴿ وَحيثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكم شَطْرَه﴾[3]۔ترجمہ:"اور (آئندہ) جہاں کہیں تم ہو اپنے چہروں کا رُخ (نماز پڑھتے ہوئے) اُسی کی طرف رکھا کرو۔" ہے۔

مقالہ نگار کے نزدیک، کسی آیت کے منسوخ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کی کوئی دوسری آیت اس کا ناسخ بن گئی ہے۔ اگر احناف کا موقف ناسخ آیت کے مطابق ہے تو یہ ہرگز اس بات کی دلیل نہیں کہ انہوں نے آیات کے مقابلے میں اپنی آراء پیش کر دی ہیں۔ اسی طرح، اگر کسی آیت پر کسی دوسری آیت یا کسی اور مضبوط دلیل کو ترجیح دی جائے تو اس کی بنیاد بھی باقاعدہ اصولوں پر ہوتی ہے۔ جب کسی آیت پر دوسری آیت کو ترجیح دی جاتی ہے اور اسی کو اپنے موقف کے طور پر اپنایا جاتا ہے، تو یہ کبھی بھی اپنی فقہی آراء کو قرآن کے مقابلے میں کھڑا کرنا نہیں کہلائے گا۔ جہاں تک آیت کی تاویل کی بات ہے، وہ آیات جن سے احکام استنباط کیے جاتے ہیں، ان میں تاویل کی گنجائش ہوتی ہے، کیونکہ بلا دلیل کسی مسئلے کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔ در اصل اصول کرخی احناف کی اصول فقہ کی اہم کتاب ہے، جس میں احناف کے استقرائی (inductive) طریقہ کار کو واضح کیا گیا ہے، یعنی وہ قرآن و سنت کی جزئیات سے اصولوں تک پہنچتے ہیں۔ اس کتاب میں مصنف نے احناف کے مسائل کے پیچھے اصول بیان کیے ہیں، جو اس بات کا ثبوت ہیں کہ احناف بغیر دلیل کے کوئی مسئلہ نہیں لکھتے۔ اگر بعد والے مجتہدین قرآن و سنت کی جزئیات پر دلیل نہ لائیں تو ان کی آراء بلا دلیل سمجھی جا سکتی ہیں، خاص

---

[1] البقرۃ،234:02

[2] الطلاق،04:65

[3] البقرۃ،144:02

طور پر استقرائی طریقہ کار کے مقابلے میں۔ اہم بات یہ ہے کہ استخراجی طریقہ کار میں بعد کے زمانے میں جزئیات سے اصول اخذ کرنا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ فقہاء کے ہاں اصول پہلے سے موجود تھے، اور بعد میں دلیل لانے سے احناف کے اقوال میں ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔

امام کرخیؒ کا دوسرا اُصول یہ ہے:

"ہر وہ حدیث جو ہمارے اصحاب کے قول کے خلاف ہو اسے نسخ پر محمول کیا جائے گا یا یہ سمجھا جائے گا کہ وہ معارض ہے اپنے ہم پلہ حدیث کے۔ پھر کوئی اور ایسی دلیل یا جوہ ترجیح لائی جائے گی ان وجوہ الترجیح میں سے جن کے ساتھ ہمارے اصحاب حجت قائم کرتے ہیں۔ یا اسے محمول کیا جائے گا تطبیق پر۔ اور دلیل قائم ہونے کی مناسبت ہی سے ایسا کیا جائے گا۔ لہٰذا اگر نسخ کی دلیل قائم ہو جائے تو اسے نسخ پر محمول کیا جائے گا اور دلیل کسی اور پر قائم ہو جائے تو ہم اس کی طرف رجوع کریں گے۔"[1]

1۔ امام نسفیؒ نے نسخ کی مثال یوں بیان کی ہے کہ جیسے ہمارے اصحاب (احناف) کا قول رسول اللہ ﷺ کی حدیث پر مبنی ہے، جس میں فرمایا گیا: "فجر اور عصر کے بعد کوئی نماز نہ پڑھی جائے یہاں تک کہ سورج طلوع یا غروب ہو جائے۔" اس کے برعکس ایک اور حدیث میں ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک صحابی کو فجر کے بعد دو رکعت سنت ادا کرتے ہوئے دیکھا اور اس پر خاموشی اختیار کی۔ یہاں پہلی حدیث پر دوسری حدیث نسخ بن رہی ہے اور یہی ہمارے ائمہ کا قول ہے۔

2۔ تعارض کی مثال یوں دی گئی ہے کہ حضرت انسؓ کا اپنی وفات تک فجر میں دعائے قنوت پڑھنا، اور اس کے برعکس ان کی اپنی روایت کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ماہ تک فجر میں قنوت پڑھی اور پھر چھوڑ دی۔ یہاں اصحابِ ابو حنیفہؒ دونوں احادیث میں تعارض کی وجہ سے ان دونوں کو ترک کرتے ہیں اور اپنے قول پر قائم رہتے ہیں، جو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دو ماہ تک فجر میں دعائے قنوت ایک قوم کے خلاف بد دعا کے لیے پڑھی، اور پھر ترک کر دی۔

3۔ تاویل کی مثال امام نسفیؒ نے یہ دی کہ رسول اللہ ﷺ جب رکوع سے واپس اُٹھتے تو "سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَہ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدَ" پڑھتے۔ اور ایک دوسری روایت ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب امام" سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَہ "کہے تو اقتداء میں آپ" رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدَ "کہنا۔ اب یہاں ایک ہی مسئلہ پر دو معمولی فرق کی حامل احادیث میں تطبیق (یعنی دونوں پر عمل ہو جائے) اس طرح ہو گی کہ منفرد اور متنفل نماز میں تو دونوں کو پڑھا جائے۔ لیکن جماعت میں نماز پڑھتے ہوئے امام صرف "سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَہ "کہے اور اقتداء میں نمازی صرف" رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدَ "کہیں۔

[1] امام عبید اللہ بن الحسین الکرخی، اُصول کرخی، ص24

تاہم نسخ کی صورت میں حدیث کا اصحاب ابو حنیفہ کی آراء سے تقابل نہیں ہے بلکہ ان کے اقوال جن دوسری احادیث پر ہیں ان پر ہے۔ دو متعارض احادیث سے الگ رائے بھی ایک اور حدیث کی بناء پر ہے۔ یہاں تاویل تطبیق کی غرض سے کی گئی ہے۔

مقالہ نگار کے نزدیک، احناف نے قرآن و حدیث کو اپنے اقوال کے مقابلے میں مسترد نہیں کیا، اور ابو الحسن الکرخی کے اصولوں سے یہ تاثر دینا غلط ہے کہ احناف قرآن و حدیث کے مقابلے میں اپنے اصحاب کے اقوال کو برتر سمجھتے تھے۔ یہاں مصنف نے ایک مشہور لیکن سطحی اعتراض کو اپنی کتاب کا حصہ بنایا ہے۔

## رسول ﷺ کی تشریعی حیثیت پر سوالات

ڈاکٹر راشد شاز، رسول اللہ ﷺ کی تشریعی حیثیت کے قائل نہیں ہیں۔ اس موضوع پر تفصیلی تجزیہ باب سوم میں "سنت" کے عنوان کے تحت پیش کیا جائے گا۔

## فقہی تعبیرات سے وحی کی معطلی

مقالہ نگار کے مطابق، قرآن مجید میں علمائے یہود پر حق کو چھپانے، تورات میں تحریف کرنے، اپنے طور پر حلال و حرام بنانے اور دین میں رد و بدل کی کوششوں پر کئی آیات میں سخت تنقید کی گئی ہے۔ علمائے یہود نے اپنی ذاتی رائے اور اجتہاد کو شریعت پر ترجیح دی، اور ان کے پیروکاروں نے ان ہی کے فیصلوں کو وحی کے برابر تسلیم کیا۔ جیسے آیت ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ﴾[1]۔ ترجمہ: "انہوں نے اللہ کے بجائے اپنے احبار (یعنی یہودی علماء) اور راہبوں (یعنی عیسائی درویشوں) کو خدا بنالیا ہے۔" میں ہے کہ انہوں نے اللہ کے سوا اپنے علماء اور رہبانوں کو رب بنالیا۔ آیت ﴿وَ إِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيْقًا يَّلْوَنَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوْهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ مَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَ يَقُوْلُوْنَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَ مَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَ يَقُوْلُوْنَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُوْنَ﴾[2]۔ ترجمہ: "اور انہی میں سے ایک گروہ کے لوگ ایسے ہیں جو کتاب (یعنی تورات) پڑھتے وقت اپنی زبانوں کو موڑتے ہیں تاکہ تم (ان کی مروڑ کر بنائی ہوئی) اس عبارت کو کتاب کوا حصہ سمجھو، حالانکہ وہ کتاب کا حصہ نہیں ہوتی۔ اور وہ کہتے ہیں کہ یہ (عبارت) اللہ کی طرف سے ہے، حالانکہ وہ اللہ کی طرف سے نہیں ہوتی۔ اور (اس طرح) وہ اللہ پر جانتے بوجھتے جھوٹ باندھتے ہیں۔" میں بعض اہل کتاب کا کتاب میں تحریف کرنے کا ذکر کیا گیا ہے، جہاں وہ کتاب کے الفاظ کو موڑ کر اسے اللہ کی جانب منسوب کرتے ہیں، حالانکہ وہ حقیقت میں کتاب کا حصہ نہیں ہوتے اور اس کے بارے میں جھوٹ بولتے ہیں۔ نیز اپنے مفادات کے لیے انہوں نے تورات کے بعض احکام کو چھپایا یا تبدیل کیا تاکہ طاقتور افراد کو فائدہ پہنچے اور دین کے اصولوں کو اپنی مرضی کے مطابق موڑ سکیں۔

---

[1] التوبۃ، 31:09

[2] آل عمران، 78:03

آیت﴿فَوَيلٌ لِّلَّذِينَ يكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بِأَيدِيهِمْ ثُمَّ يقُوْلُوْنَ هٰذَا مِنْ عِندِ اللهِ لِيشْتَرُوْا بِهٖ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيلٌ لَّهُمْ مِّمَّا كَتَبَتْ أَيدِيهِمْ وَ وَيلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يكْسِبُوْنَ﴾[1]۔ترجمہ:”لہٰذا تباہی ہے ان لوگوں کی جو اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھتے ہیں، پھر (لوگوں سے) کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے، تاکہ اس کے ذریعے تھوڑی سی آمدنی کمالیں۔“ میں ان لوگوں کے لیے سخت وعید ہے جو اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھ کر اسے اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں تاکہ تھوڑی سی دنیاوی قیمت حاصل کر سکیں۔ اللہ تعالیٰ ان کے ہاتھوں کی تحریر اور ان کی کمائی کے بدلے میں انہیں شدید عذاب دے گا۔ یہودی علماء کی تورات کی بابت یہ وہ تنقید تھی جو قرآن میں اہل کتاب کے علماء کے غلط فیصلوں اور تحریفات پر موجود ہے۔ اس حوالے سے علمائے یہود کے ساتھ ائمہ دین کی تشبیہ کیسے درست ہو گی۔

ڈاکٹر راشد شاز نے یہودی فقہاء کے ہِلّل (Beit Hillel) اور شمّای (Beit Shammai) مکتبہ فکر کو ائمہ دین کے مشابہ قرار دے کر فقہائے اربعہ کے موقف کو چیلنج کیا ہے، کہ فقہائے یہود کی طرح ائمہ دین کے استنباط و تعبیرات بھی بآسانی غایت وحی کو شکست دے سکتے ہیں۔ اپنے اس موقف کی تائید میں ڈاکٹر راشد شاز نے بطور دلیل Bava Metzia 59b میں موجود واقعہ کو پیش کیا۔ اور جس خداترس ربی کا ذکر کیا ہے، وہ ربی الیعزر (Rabbi Eliezer) ہیں۔

مختصراً واقعہ کچھ یوں ہے کہ ایک مخصوص طریقے سے بننے والے تنور کے پاک یا ناپاک ہونے پر ربی الیعزر اور دوسرے یہودی علماء کے درمیان بحث چھڑ جاتی ہے۔ جب ربی الیعزر کی دلیلیں قبول نہیں کی جاتیں، تو وہ اپنے موقف کو درست ثابت کرنے کے لیے معجزات کا سہارا لیتے ہیں۔ ربی الیعزر پہلی کرامت یہ پیش کرتے ہیں کہ ”اگر شریعت میرے مطابق ہے تو یہ درخت اس کا ثبوت دے گا۔“ تب درخت جڑ سے اکھڑ جاتا ہے۔ اسی طرح، ایک ندی جو سیدھی سمت میں بہہ رہی تھی، الٹی سمت بہنے لگتی ہے، اور درسگاہ کی دیواریں بھی اندر کو جھکنے شروع ہی ہوتی ہیں کہ ربی یہوشع کے کہنے پر مکمل اندر کو جھکنے سے رک جاتی ہیں۔ باقی تمام ربی ان تینوں کرامتوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ: شریعت کے ثبوت کے لیے درخت کے اکھڑنے، نہر کے الٹا بہنے، اور دیواروں کے گر جانے کو دلیل نہیں بنایا جاسکتا، تو ربی الیعزر آخری کرامت کے ساتھ اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لیے آسمانی گواہی کا سہارا لیتے ہیں۔ تب آسمان سے آواز آتی ہے: ”تم ربی الیعزر سے کیوں اختلاف کر رہے ہو، جب کہ ہر جگہ شریعت ان کی رائے کے مطابق ہے؟“ مگر ربی یہوشع آسمانی گواہی کو مسترد کرتے ہیں کہ: یہ شریعت اب زمین پر ہے، اور فیصلے اکثریت کے اصول پر ہوں گے! یوں، اکثریتی ربی تنور کو ناپاک قرار دے دیتے ہیں۔۔۔ربی یہوشع کے پاس یہ دلیل ہوتی ہے کہ چونکہ تورات پہلے ہی کوہ سینا پر دی جاچکی ہے، ہم آسمانی آواز پر عمل نہیں کرتے، کیونکہ تورات کتاب خروج میں پہلے ہی لکھا ہے کہ ”اکثریت کے فیصلے کی پیروی کرو“[2]۔ اور جب سالوں

---

[1] البقرۃ،79:02

[2] خروج،23:2

بعد، ربی ناتان کی ملاقات الیاسؑ سے ہوتی ہے، تب یہ الیاسؑ سے سوال کرتے ہیں کہ اس وقت اللہ کیا کر رہے تھے جب ربی یہوشع نے ربی الیعزر کے خلاف یہ مذکورہ اعلان کیا؟ الیاسؑ بتاتے ہیں کہ اللہ اس وقت مسکرا کر فرمارہے تھے کہ میرے بندوں نے مجھ پر فتح حاصل کر لی، میرے بندوں نے مجھ پر فتح حاصل کر لی۔۔۔ نیز اس واقعہ میں ربی الیعزر کو انتہائی مظلوم دکھایا گیا ہے، کیونکہ انہیں نہ صرف مجلس سے نکال دیا گیا، بلکہ ان کے فتوے بھی جلا دیے گئے۔ اس کے بعد وہ سوشل بائیکاٹ کے نتیجے میں اکیلے ہو گئے اور شدید تنہائی کا شکار ہو گئے۔ ان سب کا یہ اثر ہوا کہ گندم اور زیتون کی فصلیں خراب ہو گئیں، سمندروں میں طوفان آیا، اور ربی گملیئیل، جو ان کے مخالف تھے، بھی ان کی بد دعا کے نتیجے میں فوت ہو گئے۔

ربی الیعزر کی بابت اس مذکورہ واقعے میں ایک ہی اہم نکتہ قابل توجہ ہے وہ یہ ہے کہ ربی الیعزر نے توارت کے مقابلے magic اور superfishl چیزوں کا سہارا لیا۔ اس طرح ربی الیعزر کا ایک اور واقعہ ہے علمائے یہود کے مطابق وہ بدعتی یا ملحد (Heresy) معلوم ہوتے ہیں۔

ربی الیعزر کا دوسرا واقعہ جو تالمود کے باب Avodah Zarah کے سکشن 7a میں موجود ہے کہ ایک شخص نے ربی الیعزر سے تورات کی ایک آیت کے بارے میں سوال کیا کہ کہ آیا Prostitues کی کمائی ہم یروشلم کے اعلی کاہنوں کے باتھروم بنانے میں استعمال کر سکتے ہیں تو اس پر ربی الیعزر خاموش ہو گئے جبکہ اس شخص نے یہ دلیل دی کہ حرام اور بری کمائی، گندی جگہ پر ہی استعمال ہو گی تو اس میں کوئی خرج نہیں، ربی الیعزر مسکرائے اور خاموش ہی رہے۔ یہودی علماء نے تورات کے حکم کہ ان فاحشہ عورتوں سے دور ہی رہو، کی بنیاد پر ربی الیعزر پر بدعتی یا الحاد کا مرتکب کہا، Avodah Zarah کے سکشن 6b میں ہے کہ ربی الیعزر کو عدالت پیش کیا گیا وہاں سے تو بچ نکلے بعد میں جب ان کے ایک شاگرد نے کہا کہ ممکن ہے آپ پر جو یہ پریشانی آئی ہے وہ آپ پر کسی بدعت پر پیش ہونے کی وجہ سے ہو کہ آپ نے اس بدعت سے کسی کو روکا نہ ہو۔

یہ دونوں واقعات تفصیل سے بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ربی الیعزر Rabbinical System of Interpretation کے تحت دلیل اور اجتہاد سے شریعت کے فیصلے نہیں کرتے تھے۔ وہ بسا اوقات superficial باتوں کا سہارا لیتے، وہ بعض اوقات تورات کے واضح احکام کو نظر انداز بھی کر دیتے۔

ہلّل اور شمای، یہودیت کے دو نمایاں فقہی مکاتب، Second Temple کے دور میں بیت ہلّل اور بیت شمّای کے نام سے معروف تھے۔ ہلّل کے پیروکار نرم خو اور عوام دوست تھے، جبکہ شمّائی کے لوگ سخت گیر اور قانون کے ظاہری الفاظ پر زور دیتے تھے۔ رفتہ رفتہ ہلّل کے نظریات کو عمومی طور پر قبول کر لیا گیا، جبکہ شمّائی کی صرف چند آراء، وہ بھی سماجی معاملات میں، جزوی طور پر نافذ ہوئیں۔ دونوں فقہی مکاتب کے درمیان تین سال تک اختلافات چلنے کے بعد ایک آسمانی آواز نے فیصلہ کیا کہ دونوں مکاتب کی تعبیرات درست ہیں، لیکن ہلاخہ (یہودی قانون) بیت ہلل کے مطابق ہی جاری رکھا

جائے گا، اور بیت شمّائی کے اصولوں کو سختی سے منع کیا گیا۔ ایک دن ربی طرفون نے شمّائی کے مطابق شام کے وقت شمع پڑھی، جس کے نتیجے میں ڈاکوؤں نے ان کے گھر پر حملہ کیا۔ باقی علماء نے کہا کہ یہ سزا تمہیں اس لیے ملی کہ تم نے بیت ہِلل کے بجائے بیت شمّائی کو اختیار کیا تھا۔ البتہ یہ آسمانی آواز، اور دوسرے مکتبہ فکر کو فالو کرنے پر ڈاکوؤں کا حملہ ہونا اس طرح کی Superficial چیزیں ہمارے فقہاء میں کہاں پائی گئیں کہ آیا ایک دن کسی شافعی مسلک کے پیروکار نے آمین آہستہ کہی ہو تو اس کا گلا ہی خراب ہو گیا وغیرہ۔ یا ڈاکوؤں نے اس پر حملہ کر لیا ہو۔

ڈاکٹر راشد شاز کے بقول، ہِلّل کے فقہی ضوابط اتنی گنجائش رکھتے تھے کہ وہ وحی کے اصل مقصد کو پس منظر میں ڈال سکتے تھے۔ مقالہ نگار کے مطابق جب یہودی علماء نے خود کلامِ الٰہی میں تحریف کی اور حق کو چھپایا، تو پھر ایسے فقہی اصولوں کی تشکیل، جو وحی پر غالب آ سکیں، کوئی حیرت کی بات نہیں ہے۔

مصنف کا یہ مؤقف کہ اسلامی فقہ یہودیت سے متاثر ہے اور فقہی تعبیرات نے وحی کو غیر مؤثر بنایا، مبالغہ پر مبنی ہے۔ اسلامی فقہ ہمیشہ قرآن و سنت پر مبنی رہی ہے، اور فقہاء نے ان ہی ماخذات کی روشنی میں اجتہاد کیا۔ فقہاء کا اجتہاد وحی کے دائرے میں رہا، اور طبقاتی تفریق سے پاک رہا۔ قرآن و سنت سے دلیل دینا فقہی روایت کا بنیادی اصول رہا ہے۔ فقہاء کی نیت پر شک کرنا اور فقہی تعبیرات کو وحی کی معطلی کہنا غیر منصفانہ ہے اور اس کے لیے واضح مثالیں درکار ہیں۔

## مشائخیت کے ادارے کا قیام اور اجتہاد کو فرض کفایہ قرار دینا

مقالہ نگار کے نزدیک، ائمہ دین کی محض آراء اجتہاد کو فرضیت کے درجے تک نہیں پہنچاتیں۔ آیت ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾[1]۔ ترجمہ: ”لہٰذا ایسا کیوں نہ ہو کہ اُن کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک گروہ (جہاد کے لیے) نکلا کرے، تاکہ (جو لوگ جہاد میں نہ گئے ہوں) وہ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرنے کے لیے محنت کریں۔“ کی رو سے اجتہاد شریعت کا ایک عظیم رکن ہے، جو کہ ہر دور میں ضروری ہے۔ اس لیے کہ نصوص محدود ہیں اور مسائل لا محدود ہیں۔

شاہ ولی اللہ المصفیٰؒ میں لکھتے ہیں:

”ہر دور میں اجتہاد فرض ہے، کیونکہ مسائل بکثرت وقوع پذیر ہونے کی بناء پر لا محدود ہیں اور ان میں احکام خداوندی ناکافی ہے اور اس میں اختلاف بھی بہت زیادہ ہے، لہٰذا ادلہ شرعیہ کی طرف رجوع کیے بغیر اختلاف کا حل ممکن نہیں“۔[2]

اجتہاد شریعت میں ہر شخص کی رائے زنی کا نام نہیں، یہ اس سعیِ بلیغ اور انتھک کوشش کا نام ہے، جو اجتہاد کی مطلوبہ صلاحیتوں اور شرائط کا حامل شخص شرعی مآخذ، یعنی کتاب و سنت کی روشنی میں، شریعت کے عملی احکام تک پہنچنے کے

---

[1] التوبۃ، 122:09

[2] شاہ ولی اللہ دہلی، المصفیٰؒ، شرح الموطا، ص 12

لیے کرتا ہے۔ اور مجتہدین پر علم کا حصول بھی فرض ہے۔ اگر اجتہاد کو فرض کفایہ کے بجائے فرض عین کا درجہ دیا جائے تو یہ سب پر لازم ہو جائے گا، اور اجتہاد کے لیے علم حاصل کرنا بھی ہر فرد پر واجب ٹھہرے گا، حالانکہ یہ طرز عمل نظام میں فساد و بگاڑ کا سبب بن سکتا ہے، جو کہ ایک انتہاء ہے اور مذکورہ آیت میں تفقہ فی الدین کی ذمہ داری "طائفہ" پر ڈالی گئی ہے، جس سے مراد کوئی بھی ایک گروہ ہو، جو کسی بھی طبقے یا جماعت پر مشتمل ہو سکتا ہے۔

دوسری انتہاء یہ ہے کہ اگر تمام لوگ تقلید پر اکتفا کر لیتے اور اجتہاد کو چھوڑ دیتے، اس طرح اجتہاد ختم ہو جاتا اور تفقہ فی الدین کے واسطے فرض علم کا حصول بھی ساقط ہو جاتا۔ جس کے نتیجے میں شریعت معطل ہو جاتی بایں طور کہ علم ختم ہو جاتا۔ لہٰذا، اجتہاد کا فرض کفایہ ہونا ضروری ہے تاکہ کچھ لوگ ہر زمانے میں اجتہاد کریں اور شریعت کے احکام کو زندہ رکھیں، جبکہ باقی لوگ ان کے پیچھے چلتے ہوئے مقلد بن جائیں۔ امام سیوطی، حنابلہ اور بعض شوافع بشمول امام الحرمین "زمانے کا مجتہد سے خالی ہونا" جائز نہیں سمجھتے۔ جن کے نزدیک مجتہد لوگوں کے لیے نازل شدہ احکام کی وضاحت کرتا ہے اور پیش آنے والے ہر معاملے میں شریعت کا حکم بیان کرتا ہے اس لیے کسی زمانے کا مجتہد سے خالی ہونا جائز نہیں۔[1]

مصطفی الزحیلی کے مطابق ان علماء کا استدلال حدیث "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك"[2] سے ہے۔

مصطفی الزحیلی مزید کے مطابق، یہ مذکورہ احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ امت میں ہمیشہ کچھ افراد باقی رہیں گے جو اللہ تعالیٰ کا حکم ظاہر کریں گے اور لوگوں کو حق کی وضاحت کریں گے۔ اگر ایسا وقت آ جائے کہ کوئی بھی حق کو جاننے والا اور دوسروں کو اس کی بصیرت دینے والا نہ رہے تو اس حدیث کا مضمون پورا نہ ہو گا۔ عقلی طور پر بھی یہ بات واضح ہے کہ اگر فقہاء مجتہدین اور علم سکھانے والے علماء موجود نہ ہوں تو تمام شرعی فرائض ادا نہ ہو سکیں گے، اور اگر تمام فرائض معطل ہو جائیں تو مخلوق پر عذاب نازل ہو جائے گا۔

دوسری طرف اکثر علماء کی رائے ہے کہ زمانے کا مجتہد سے خالی ہونا بھی جائز ہے۔ جن میں امام غزالی، فخر الدین رازی اور باقی مذاہب کے علماء، نے استدلال اس حدیث "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا"[3] سے

---

[1] محمد مصطفی الزحیلی، الوجيز فی اصول الفقه الاسلامی، دمشق، دار الخیر، اشاعت دوم، 2007، ج2، ص282

[2] صحیح مسلم، كِتَاب الْإِمَارَةِ بــقَوْلِهِ صَلَّى ا ۗ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَاـتَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لاَ يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ، رقم الحدیث:4950، قاہرہ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1374ھ-1955ء

[3] صحیح مسلم، كِتَاب الْعِلْمِ ب رَفْعِ الْعِلْمِ وَقَبْضِهِ وَظُهُورِ الْجَهْلِ وَالْفِتَنِ فِي آخِرِ الزَّمَانِ، رقم الحدیث:6796

پیش کیا، سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ لوگ سب کے سب جاہل ہونگے، ان میں کوئی بھی مجتہد موجود نہیں گا،لوگ جاہلوں سے فتوی لیں گے۔

اور ان دونوں آراء پر مصطفیٰ الزحیلی نے یہ علمی مناقشہ اور ترجیح قائم کی ہے جسکا خلاصہ ہی ہے کہ: "دوسری رائے رکھنے والے علماء قرب قیامت کی بابت مجتہد کی غیر موجودگی کو جائز قرار دے رہے ہیں۔ جبکہ اکثر علماء کو اپنے زمانے میں یہ معلوم ہو چکا تھا مجتہد مطلق سے ہمارا زمانہ خالی ہے۔ اس سلسلے میں الوسیط سے امام غزالی کہ یہ الفاظ نقل کیے ہیں امام غزالی فرماتے ہیں: "قد خلا العصر عن المجتهد المطلق" یعنی تحقیق ہمارا زمانہ مجتہد مطلق سے خالی ہے۔ اس طرح رافعی کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ فرماتے ہیں "الخلق كالمتفقين على أنه لا مجتهد اليوم" یعنی لوگ تقریباً اس بات پر متفق ہیں کہ آج کے دور میں کوئی مجتہد موجود نہیں ہے۔ مجتہد مطلق نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ زمانہ مجتہد سے خالی ہے۔ اسی لیے علامہ زرکشی فرماتے ہیں "الحق أن العصر خلا عن المجتهد المطلق، لا عن مجتهد في مذهب أحد الأئمة الأربعة" یعنی حق یہی ہے کہ زمانہ خالی ہے مجتہد مطلق سے لیکن آئمہ اربعہ کے مذاہب میں مجتہدین سے نہیں۔ اور آج کے دور میں علوم کی ترقی، طباعت کی سہولت، اور بنیادی کتب کی اشاعت اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ اجتہاد کے اسباب ان لوگوں کے لیے مہیا ہیں جن میں تخصص، گہرائی، تحقیق، اور غور وفکر کی شرائط پائی جاتی ہیں۔ علامہ شوکانی فرماتے ہیں: "یہ بات کسی بھی شخص کے لیے جو تھوڑی سی سمجھ رکھتا ہو، واضح ہے کہ اجتہاد کو اللہ تعالیٰ نے بعد والوں کے لیے آسان کیا ہے، ایسا آسانی جو پہلے والوں کے لیے ممکن نہ تھا؛ کیونکہ قرآن مجید کی تفسیر تحریری صورت میں موجود ہے، اور یہ اتنی زیادہ ہو چکی ہے کہ اس کا شمار کرنا ممکن نہیں، اور سنتِ مطہرہ بھی تحریر کی گئی ہے، اور ائمہ نے تفسیر، جرح، تصحیح، اور ترجیح پر بات کی ہے، جو اجتہاد کرنے والے کے لیے اضافی معلومات فراہم کرتی ہے۔ جبکہ سلف صالحین ایک حدیث کے لیے ایک خطے سے دوسرے خطے تک سفر کرتے تھے، تو بعد والوں کے لیے اجتہاد کرنا پہلے والوں سے زیادہ آسان اور سہل ہے، اور اس پر کوئی بھی شخص جو صحیح فہم اور عقل رکھتا ہو، اختلاف نہیں کرتا۔" اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اجتہاد فرض ہے، اور فقہاء اور علماء پر واجب ہے کہ وہ نئے حالات اور واقعات کے حوالے سے شرعی احکام کو جاننے میں اپنی پوری کوشش کریں، تاکہ ہر زمانے میں لوگوں کو درپیش مسائل کا حل فراہم کیا جاسکے۔"[1]

مقالہ نگار کے نزدیک، مصنف نے فقہاء کی نفی کے لیے اجتہاد کے فرض کفایہ ہونے کو بنیاد بنایا، غور طلب امر یہ ہے کہ اجتہاد کو فرض عین کے درجے سے فرض کفایہ تک دلائل کی روشنی میں محدود کیا گیا، لیکن یہ کہنا ہرگز درست نہیں کہ اجتہاد کی مشروعیت بے بنیاد تھی اور اسے صرف فرض کفایہ کا درجہ دے کر اہمیت دی گئی، جس سے اس وقت شعوری طور پر یہ کوشش کی گئی کہ فقہاء کی موجودگی کو محفوظ رکھا جائے۔ حالانکہ اجتہاد کی اہلیت رکھنے والوں پر اجتہاد فرض عین ہو

---

[1] محمد مصطفیٰ الزحیلی، الوجیز فی اصول الفقه الاسلامی، ج2، ص283

جاتا ہے۔ اسی لیے اگر کسی زمانہ میں کوئی فرد یا گروہ مجتہد کی شرائط پر پورا اترتے ہیں تو کوئی حرج نہیں کہ وہ اجتہاد نہ کریں، اور باقی آیت ﴿ وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ﴾[1]۔ ترجمہ: "اور ایسے شخص کا راستہ اپناو جس نے مجھ سے لولگار کھی ہو۔" کی روشنی میں ان کی پیروی نہ کریں۔ اب مصنف نے یہ کیا ہے کہ اجتہاد کے فرض آج بھی امت مسلمہ کو اجتماعی اجتہاد کی ضرورت ہے۔

جبکہ شریعت کے معطل ہونے کے حوالے سے دو مختلف موقف اوپر بیان کیے جا چکے ہیں۔ یہ بات قابل غور ہے کہ شریعت کے معطل ہونے کا مفہوم صرف اجتہادی مسائل تک محدود ہے، نہ کہ قرآن کے واضح اور منصوص احکام کو مسترد کرنا یا ان کی نفی کرنا۔ اجتہادی مسائل میں انسانی فہم اور اجتہاد کا کردار ہوتا ہے، جو وقت اور حالات کے ساتھ بدل سکتا ہے، لیکن قرآن کے منصوص احکام ابدی اور ناقابل تغیر ہیں۔ اس لیے شریعت کے معطل ہونے کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ بنیادی دینی اصول یا قرآن کے قطعی احکام کو رد کیا جائے، بلکہ اس کا دائرہ صرف اجتہادی امور تک محدود رہتا ہے، جہاں نئے حالات کے مطابق اجتہاد کی گنجائش موجود ہو۔

## فقہاء کا دینی زندگی میں ناگزیر حوالہ ہونا اور تعبیر دین

مقالہ نگار کے نزدیک، اگرچہ ڈاکٹر راشد شاز کی طرف سے بطور دلیل شاہ ولی اللہ کا لایا ہوا پہلا قول جمہور اور روایت ہی کی تائید پر منتج ہے، لیکن پھر بھی شاہ ولی اللہ کے پہلے قول کو دو حصوں میں تقسیم کر کے سمجھا جائے تو صورتحال واضح ہو سکتی ہے۔ **حصہ اول:** "ہم نے کسی بھی فقیہ پر یہ ایمان نہیں رکھا کہ اللہ نے اس پر فقہ وحی کی ہو، یا ہم پر اس کی اطاعت فرض کی ہو، یا وہ معصوم ہو۔۔۔" مصنف نے اس عبارت سے دبے لفظوں یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ متبعین فقہاء کو ایسے مانتے ہیں جیسے ان پر وحی نازل ہوئی ہو وغیرہ۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ فقہاء انسان ہیں اور خطا کے مرتکب ہو سکتے ہیں۔ اس کے باوجود، مقالہ میں پہلے ہی یہ وضاحت کی جا چکی ہے کہ فقہاء کے اقوال بے دلیل یا کمزور دلیل پر مبنی نہیں ہوتے، بلکہ وہ قرآن و سنت سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ اب، فقہاء کے اقوال کی نفی اس بنیاد پر کرنا کہ یہ وحی نہیں ہیں، اور اس سے یہ ثابت کرنا کہ مقلدین فقہاء پر وحی ہونے کا عقیدہ رکھتے ہیں، مصنف کی طرف سے ایک عجیب (Projection) ہے، جو حقیقت سے دور معلوم ہوتی ہے۔ **حصہ دوم:** "پس اگر ہم نے ان میں سے کسی ایک کی پیروی کی ہے، تو وہ اس لیے کہ ہم نے اسے اللہ کی کتاب اور رسول اللہ ﷺ کی سنت کا عالم پایا ہے۔" یہ عبارت خود مصنف کے موقف کی نفی کرتی ہے۔ لیکن مصنف نے اس دوسرے حصے کو نظر انداز کرتے ہوئے پہلے حصے سے اپنے موقف کے حق میں دلیل لی اور اس کے اختتاماً یہ نتیجہ اخذ کر لیا کہ شاہ ولی اللہ خود فقہاء اربعہ کی تقدیس کے مغالطے سے باہر نہ آ سکے۔ ڈاکٹر راشد شاز کا یہ طرزِ استدلال واضح طور پر یک طرفہ معلوم ہوتا ہے۔ شریعت کے معطل ہونے اور قرآن سے راست اکتساب کے موضوع پر

---

[1] لقمن، 15:31

پہلے ہی تفصیل سے گفتگو ہو چکی ہے۔ فقہاء کے خلاف اٹھنے والی تحریکوں کا جائزہ مقالے کی ایک مستقل فصل، "اسلامی فقہ کا ارتقاء اور اصلاحی تحریکوں کا جائزہ" میں آگے پیش کیا گیا ہے۔

## ابتدائی دور میں دینی زندگی کی تعبیر و تفہیم

مصنف کی بات بالکل درست ہے کہ صحابہ کرامؓ نے عہدِ رسالت ﷺ میں دینی امور کی تفہیم اور تعبیر کے لیے براہِ راست رسول اللہ ﷺ کی ہدایات اور رہنمائی کی طرف رجوع کیا۔

عہدِ صحابہ میں اگرچہ ائمہ اربعہ کی طرح کوئی مستقل مکتبہ فکر وجود میں نہیں آیا تھا، تاہم عہد صحابہ و تابعین نے فقہ کی ارتقاء اور اس کے نشر و اشاعت میں ایک بنیادی اور ناگزیر کردار ادا کیا۔ اس زمانے میں جو اجتہادی فیصلے اور فقہی آراء مرتب ہوئیں، ان کا اثر امتِ مسلمہ کی فقہی تطور میں اہم سنگ میل ثابت ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کو بعد میں فقہ کے ارتقائی مراحل میں شامل کیا جاتا ہے، جب تک کہ مختلف مکاتب فکر کی بنیادیں مستحکم نہ ہو گئیں۔ اس دور میں جو علمی اور فکری زمین تیار کی گئی، وہ ائمہ اربعہ جیسے فقیہانِ عظام کی فقہی تعلیمات کے لیے نہ صرف راہ ہموار کرنے والی تھی، بلکہ ان کی فکر و اجتہاد کو بھی ایک قابلِ قبول اور مستند بنیاد فراہم کرتی تھی۔

ابن قیمؒ إعلام الموقعین میں عہدِ صحابہ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"وَقَالَ ابْنُ وَهْبٍ :حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ عَلِيٍّ اللَّخْمِيُّ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ خَطَبَ النَّاسَ ِ لْجَابِيَةِفَقَالَ: مَنْ أَرَادَ أَنْ يَسْأَلَ عَنْ الْفَرَائِضِ فَلْيَأْتِ زَيْدَ بْنَ َ بِت، وَكَانَ مِنْ الْآخِذِينَ عَنْهَا الَّذِينَ لَا يَكَادُونَـ يَتَجَاوَزُونَـ قَوْلَهَا، الْمُتَفَقِّهِينَ بِهَا الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ ابْنُ أَخِيهَا، وَعُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ ابْنُ أُخْتِهَا أَسْمَاءَ."[1]

یعنی کہ عمر بن خطابؓ نے جابیہ میں لوگوں کو خطاب کرتے ہوئے کہا: جو شخص فرضیات (فرائض) کے بارے میں سوال کرنا چاہے، وہ زید بن ثابتؓ کے پاس جائے، اور جو شخص فقہ کے بارے میں سوال کرنا چاہے، وہ معاذ بن جبلؓ کے پاس جائے، اور جو شخص مال (خزانہ یا مالی معاملات) کے بارے میں سوال کرنا چاہے، وہ میرے پاس آئے۔ اور اماں عائشہؓ علم، فرائض، احکام، حلال و حرام میں سب سے مقدم تھیں، اور ان سے علم حاصل کرنے والوں میں وہ لوگ شامل تھے جو ان کے قول سے آگے نہیں بڑھتے تھے، اور ان کے علم سے استفادہ کرنے والوں میں قاسم بن محمد بن ابی بکر (اماں عائشہؓ کے بھتیجے) اور عروہ بن الزبیر (اماں عائشہؓ کے بھانجے) بھی شامل تھے۔

عہدِ تابعین میں فقہ اور علمِ دین کی امت تک رسائی کے حوالے سے ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

"وَالدِّينُ وَالْفِقْهُ وَالْعِلْمُـ لنْتَشَرَ فِي الْأُمَّةِ عَنْ أَصْحَابِ ابْنِ مَسْعُودٍ، وَأَصْحَابِ زَيْدِ بْنِ َ بِتٍ، وَأَصْحَابِ عَبْدِ ا ّ ِ بْنِ عُمَرَ، وَأَصْحَابِ عَبْدِ ا ّ ِ بْنِ عَبَّاسٍ وَأَمَّا أَهْلُ الْعِرَاقِ فَعِلْمُهُمْ عَنْ أَصْحَابِ عَبْدِ ا ّ ِ بْنِ مَسْعُودٍ"[2]

---

[1] ابن قیم الجوزیہ، اعلام الموقعین عن رب العالمین، ج1، ص17 تا 18

[2] ابن قیم الجوزیہ، اعلام الموقعین عن رب العالمین، ج1، ص17

یعنی کہ دین، فقہ اور علم امت میں ابن مسعودؓ کے اصحاب، زید بن ثابتؓ کے اصحاب، عبد اللہ بن عمرؓ کے اصحاب اور عبد اللہ بن عباسؓ کے اصحاب سے پھیل گیا۔ لوگوں نے ان چاروں کے اصحاب سے علم حاصل کیا۔ مدینہ کے لوگ زید بن ثابتؓ اور عبد اللہ بن عمرؓ کے اصحاب سے علم حاصل کرتے تھے، مکہ کے لوگ عبد اللہ بن عباسؓ کے اصحاب سے علم حاصل کرتے تھے، اور عراق کے لوگ عبد اللہ بن مسعودؓ کے اصحاب سے علم حاصل کرتے تھے۔

مصنف اس بات کے قائل ہیں کہ عہد صحابہ کے تمام فقہی فیصلوں کو مشاورت کی بنیاد پر تسلیم کیا جائے، حالانکہ مشاورت اور صحابہ کے فقہی احکام و جزئیات پر بحث کرنا ایک جدا موضوع ہے۔ فقہی شناختوں پر اس سے قبل تفصیل بیان کی جاچکی ہے۔ فقہاء کی سرکاری سرپرستی پر مصنف نے ”ائمہ اربعہ اور تنسیخ وحی“ کے عنوان کے تحت بحث کی ہے جو آگے آئے گی۔

# باب سوم

## ڈاکٹر راشد شاز کے ائمہ اربعہ اور اصول اربعہ سے متعلق نظریات

فصل اول: ائمہ اربعہ سے متعلق ڈاکٹر راشد شاز کے افکار و نظریات

فصل دوم: اصول اربعہ کے حوالے سے ڈاکٹر راشد شاز کے افکار و نظریات

# فصل اول

## ائمہ اربعہ سے متعلق ڈاکٹر راشد شاز کے افکار و نظریات

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"ائمہ اربعہ کا عقیدہ خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے۔ ایک ایسی تاریخ جو بجا طور پر مسلمانوں کے عہد زوال سے عبارت ہے۔"[1]

مصنف کے نزدیک فقہی موشگافیوں اور کلامی بحثوں کی وجہ سے فقہاء اور محدثین کے درمیان تعبیر دین میں سخت اختلاف واقع ہوا۔ تعبیر دین کے اس اختلاف کی وجہ سے اسلام کے کئی مختلف versions سامنے آئے۔ ایک گروہ دوسرے گروہ کے ہاں ناقابل اعتبار ٹھہرا جو ساتھ ہی ساتھ ایک دوسرے پر مختلف labels لگانے کو دینی خدمت سمجھتا۔ جیسے ابو حنیفہ کے طرح کئی دوسرے رواۃ صحیحین کو مرجئیہ کہہ کر طعنہ دیا جاتا اور ان کے عقائد کو عامۃ المسلمین کے لیے مضر بتایا جاتا۔ نیز یہ کہ آج تقدیسی حیثیت کے حامل الامام جیسے القابات سے پکارے جانے والے علماء بھی تنگ نظری کا شکار تھے۔

ڈاکٹر راشد شاز تعلیقات و حواشی میں امام شافعی سے منسوب ایک قول ذکر کرتے ہیں:

"اصحابِ کلام کے بارے میں میرا (امام شافعی) خیال ہے کہ ان لوگوں کو خوب پیٹا جائے اور ہاتھ پاؤں باندھ کر اونٹ پر ڈال دیا جائے، پھر انہیں عشائر و قبائل میں گھمایا جائے تاکہ لوگوں کو پتہ چلے کہ یہ اس شخص کا انجام ہے جو کتاب و سنت کو ترک کر کے علم کلام سے اشتغال رکھتا ہے۔"[2]

حالانکہ اس دور میں درسگاہیں الگ نہ تھیں، اور ہر شخص مختلف علوم سے واقفیت اور اکتسابِ علم ضروری سمجھتا تھا، پھر بھی اہل الرائے کو ساقط الاعتبار کرنے کے لیے انہیں آثار سے بے بہرہ قرار دیا جاتا اور ان پر علمِ کلام کی پھبتی کسی جاتی۔

### فقہی پیمانوں سے ایمان کی تفہیم

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک فقہ کے پیمانوں پر ایمان کی پیمائش اور اس کی تشریح کا سلسلہ چل نکلا تھا۔ وہ لکھتے ہیں:

"فقہی پیمانوں سے ایمان کی ناپ تول اور فقہی انداز سے ایمان کی تفہیم نے ان غیر ضروری مباحث کو بھی جنم دے دیا جن کا عہد رسول میں کوئی سراغ نہیں ملتا۔"[3]

مختلف گروہوں کے ہاں فقہی پیمانوں سے ایمان کی تفہیم کو ڈاکٹر راشد شاز یوں بیان فرماتے ہیں:

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص30

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص107، حاشیہ 22

[3] ایضاً

❖ امام ابو حنیفہؒ کی طرف یہ نسبت کہ میرا اور ابو بکر صدیقؓ کا ایمان برابر ہے۔

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک مسلمانوں کو صاحب ایمان قرار دینے کے لیے کم سے کم فقہی شرائط کی تعیین ان کلامی مباحث کے نتیجہ میں سامنے آئی۔ ایمان اور عمل کو الگ الگ خیال کرنا ہی اپنے ایمانوں کو ابو بکر صدیقؓ کے ایمان کے ساتھ مقابلہ پر لا کھڑا کرنے کی وجہ بنی۔ اگرچہ منطقی طور پر یہ بات ٹھیک ہونے کے باوجود اپنے اندر مخالفت کا امکان رکھتی ہے کہ یا تو صرف ایمانی بنیادوں پر کسی مسلمان کا ایمان تسلیم کیا جائے یا نہیں اور اگر عمل کی قید لگائی جائے تو پھر وہ کم سے کم کون سا عمل ہو گا جو تکفیر سے اہل ایمان کو بچانے کے لیے کافی ہو۔

❖ ایمان گھٹتا بڑھتا ہے یا احناف کا یہ موقف کہ " الْإِيمَانُ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ "۔ نیز اس موقف کی حمایت میں قرآن سے ابراہیمؑ کا مردوں کو زندہ کرنے کے حوالے سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ مکالمہ کو پیش کیا جاتا ہے آیت ﴿قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِىْ﴾[1]۔ ترجمہ: "کہنے لگے: یقین کیوں نہ ہوتا؟ مگر (یہ خواہش اس لئے کی ہے) تاکہ میرے دِل کو پورا اطمینان حاصل ہو جائے۔)" کے جواب سے ابراہیمؑ نے ایمان ہونے کے باوجود ثبات کے لیے یہ اللہ تعالیٰ سے گزرش کی تھی۔ جبکہ ﴿زَادَتْهُمْ اِيمَانًا﴾[2]۔ ترجمہ: "" ایمان کے بڑھنے پر دال ہے۔

## کلامی و فقہی مباحث کے نقصانات اور مسلم سماج پر اثرات

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک ایمان کو فقہی پیمانوں سے ماپنے کے درج ذیل نقصانات ہوئے:

❖ اہل ایمان بنے رہنے کے لیے "لا الہ " کا قائل ہونا بھی کافی نہ رہا۔

❖ ایمان کو اندرونی کیفیت یا حسی تجربات کے بجائے ایک مظہر کی حیثیت سے سمجھنے کی کوشش شروع ہوئی، جس کے نتیجے میں مسلمانوں کو مسلمان باقی رکھنے سے زیادہ، انہیں کافر، فاسق اور مشرک قرار دینے کے امکانات مزید بڑھ گئے۔

❖ فقہ کا فیصلہ سنانے کو ضروری خیال کرنے سے ہی بناء پڑی اُن اضافی اور مفروضہ عقائد کی جو آگے چل کر بعض کے نزدیک عین جزو ایمان قرار پایا۔

❖ "قرآن حادث ہے یا قدیم" جیسی غیر ضروری بحثوں نے نہ صرف غیر ضروری عقائد کو جنم دیا بلکہ کسی کو مسلمان یا کافر قرار دینے کی راہ بھی ہموار ہوئی۔

---

[1] البقرۃ، 260:2

[2] الانفال، 2:8

مصنف کے مطابق، انہی کلامی تنازعات نے مسلم سماج کو فکری و اعتقادی طور پر نقصان پہنچایا، جس کے اثرات درج ذیل ہیں:

- ان کلامی بحثوں اور سیاسی تنازعات نے معاشرے کو تنگ نظر اور متعصب معاشرہ بنا دیا۔
- دین میں کلامی مباحث نے اضافی عقائد کی بنیاد ڈالی اور فقہ ہی نے ان عقائد کی تصویب و تائید کی۔
- بعض کلامی اور فقہی مکاتب فکر کے نزدیک، جو شخص صاحبِ ایمان سمجھا جاتا، اس کے مخالفین کے پاس اس کے ایمان کو ساقط الاعتبار قرار دینے کے سوا کوئی چارہ نہ رہتا۔ یہی وجہ تھی کہ کبار فقہاء اور آئمہ، جو اپنے عہد میں علمی مقام رکھتے تھے، انہی کلامی بحثوں کے باعث ایک دوسرے کے لیے متنازع اور نا قابلِ قبول ٹھہرے۔ اس ضمن میں، ڈاکٹر راشد شاز یہ دلیل پیش کرتے ہیں:

"امام شافعی جنہیں جن حدیث میں ایک سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے اور جنہیں بڑے بڑے آئمہ محدثین مثلاً ابن حنبل، اسحاق بن راہویہ، ابو زرعہ، ابو ثوراور ابو حاتم وغیرہ نے فن حدیث کا امام تسلیم کیا ہے، اگر ان کے حوالہ سے صحیحین میں کوئی حدیث نظر نہیں آتی تو اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ امام بخاری کے نزدیک اہل ایمان کی ثقاہت کے لیے وہ خصوصی پیمانے بھی اہمیت رکھتے تھے جسے اس دور میں اہل علم کے مابین گروہی شناخت کے لیے حوالے سے اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ امام بخاری کہا کرتے تھے کہ میں نے کسی ایسے شخص سے حدیث نہیں لکھی جس کا یہ قول نہ ہو کہ "الایمان قول و عمل"۔
(دیکھئے مقدمہ فتح الباری لحافظ ابن حجر عسقلانی)"[1]

مزید ڈاکٹر راشد شاز فقہاء کے درمیان اختلافات کی شدت پر خطیب بغدادی کی کتاب تاریخ بغداد سے امام ابو حنیفہؒ پر نقد پیش کرتے ہیں۔ اسی فقہی سوچ کے تسلسل کو ڈاکٹر راشد شاز دورِ جدید میں بھی دیکھتے ہیں اور بطورِ مثال، تحریکِ نظامِ مصطفیٰ کے دوران مفتی محمود کا مولانا مودودی کے خلاف دیا گیا فتویٰ ذکر کرتے ہیں۔

"بقول مفتی محمود: مودودی صاحب کو فتوی دینے کا حق حاصل نہیں۔ فتوی دینے کا حق مجھے ہے۔ میں اب تک پندرہ ہزار فتوے دے چکا ہوں جو مجلد کتابوں میں موجود ہیں۔ میں آج اس پریس کانفرنس میں فتوی دیتا ہوں کہ مودودی گمراہ، کافر اور خارج از اسلام ہے اس سے اور اس کی جماعت سے تعلق رکھنے والے کسی مولوی کے پیچھے نماز پڑھنا ناجائز اور حرام ہے۔ اس کی جماعت سے تعلق رکھنا کفر اور ذلالت ہے وہ امریکہ کا اور سرمایہ داروں کا ایجنٹ ہے۔ اب وہ موت کے آخری کنارے پر پہنچ چکا ہے اور اب اسے کوئی طاقت نہیں بچا سکتی۔ اس کا جنازہ نکل کر رہے گا۔ (بحوالہ ہفت روزہ زندگی لاہور مورخہ 10 نومبر 1969ء)"[2]

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص30، حاشیہ 22

[2] ایضاً

اسی طرح محمد علی جناحؒ کے خلاف احمد شاہ نورانی[1] کا فتویٰ بھی مصنف اسی فقہی تفہیم دین کا شاہکار قرار دیتے ہیں۔

"بحکم شریعت، مسٹر جینا اپنے ان عقائد کفریہ، قطعیہ، یقینیہ کی بنا پر قطعاً مرتد اور خارج از اسلام اور جو شخص اس کے کفروں پر مطلع ہونے کے بعد اس کو مسلمان جانے یا اسے کافر نہ مانے یا اس کے کافر و مرتد ہونے میں شک رکھے یا اس کو کافر کہنے میں توقف کرے وہ بھی کافر، مرتد، ہے اور بے توبہ مرا تو مستحق لعنت عزیز علام۔ بحوالہ تجانب اھل سنۃ عن اھل الفتنۃ، ص122"

## فقہی گروہ بندیاں اور مسلم معاشرے کا انتشار

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک فقہی گروہ بندیاں ہی مسلم معاشرے کے باہم برسرپیکار ہونے اور انتشار پھیلانے کی وجہ بنی۔ فقہی گروہ آپس میں علی الاعلان مساجد کے منبروں پر ایک دوسرے کی تکفیر کو دینی فریضہ سمجھتے۔

"ابن اثیر نے لکھا ہے کہ 475ھ میں جب شریف ابو القاسم بغداد میں نظام الملک کی طرف سے مدرسہ نظامیہ کا خطیب مقرر ہو کر آیا تو اس نے منبر سے اس بات کا اعلان کرنا ضروری سمجھا کہ امام احمد بن حنبل گو کہ خود کافر نہ تھے، البتہ ان کے تمام پیروکار کافر تھے۔(ابن اثیر،الکامل فی التاریخ،بیروت 1979ء،ج10،ص124)"[2]

ڈاکٹر راشد شاز مزید لکھتے ہیں کہ بلاد اسلامیہ بغداد[3] اور دمشق[4] میں آئے روز احناف، شوافع اور حنابلہ کے درمیان بین المسالک فسادات کا بازار گرم رہتا۔ یہی وجہ سبب بنی کہ دشمنان اسلام نے مملکت اسلامیہ کو تباہ و برباد کر دیا۔ حالانکہ ایک کتاب، ایک رسول ﷺ کی دعوے دار امت فقہی گروہ بندیوں میں بٹ جانے کے سبب زوال کا شکار ہو

---

[1] شاہ احمد نورانیؒ ایک جید عالمِ دین، عالمی مبلغ، اور بااصول سیاستدان تھے۔ آپ یکم اپریل 1926ء کو میرٹھ، ہندوستان میں پیدا ہوئے۔ قرآن مجید کم عمری میں حفظ کیا اور درسِ نظامی کی تعلیم حاصل کی۔ سترہ زبانوں پر عبور حاصل تھا، جن کی مدد سے دنیا بھر میں اسلام کا پیغام پہنچایا۔ جمعیت علمائے پاکستان کے بانی تھے اور قومی سیاست میں ہمیشہ حق و صداقت کا علم بلند رکھا۔ آپ کو "قائدِ اہلِ سنت" اور "غازیِ ختمِ نبوت" جیسے القابات سے یاد کیا جاتا ہے۔ 11 دسمبر 2003ء کو آپ کا وصال ہوا۔ آپ کی دینی، تبلیغی اور سیاسی خدمات آج بھی مشعلِ راہ ہیں۔(چیٹ جی پی ٹی، اوپن اے آئی، مئی 12، 2025)

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص30، حاشیہ 23

[3] عراق کا دارالخلافہ بغداد ایک قدیم شہر ہے۔ دریائے دجلہ کے کنارے آباد یہ شہر عباسیوں کے دور میں خلیفہ ہارون الرشید کے زمانہ میں پہلی مرتبہ دارالخلافہ بنایا گیا تھا۔ جس میں علم کو فروغ دینے کے لئے دارالحکمہ بھی قائم کیا گیا تھا۔ خلیفہ المامون نے اس کو علم و ہنر کا مرکز بنا دیا تھا جس میں دنیا بھر کے ماہرین کو جمع کر کے علوم، فلسفہ، مذہب، لٹریچر، جغرافیہ، فلکیات کو فروغ ملا تھا۔ بغداد کی آبادی تقریباً تیس لاکھ ہے۔ بغداد عراق کا دارالخلافہ ہی نہیں سب سے بڑا تجارتی مرکز بھی ہے اس میں بہت سی چھوٹی بڑی صنعتیں قائم ہیں۔ بغداد کی خاص صنعتوں میں کپڑا، انجنیرنگ کا سامان، عمارتی سامان، دھات کے برتن اور موٹر گاڑیاں تیار کرنا قابل ذکر ہیں۔(پروفیسر عابد حسین، جغرافیہ عالم اسلام، نئی دہلی، قاضی پبلشرز، 1993، ص66)

[4] تاریخی اہمیت کا شہر دمشق ملک (شام) کی راجدھانی ہے جس کی آبادی تقریباً گیارہ لاکھ ہے۔(پروفیسر عابد حسین، جغرافیہ عالم اسلام، 1993ء، ص61)

گئی۔ باوجود اس سب کے ہر فقہی گروہ نے اپنے مسلک ہی کو برحق سمجھا کہ فہم دین کی اصل کلید صرف اسی کے ہاتھوں میں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک ہی شہر میں ایک ہی وقت میں مختلف مسالک کے پیروکار فروعی مسائل پر اتنی گہرائی سے الجھ جاتے کہ ہر وقت مذہبی بنیادوں پر خانہ جنگی کا خطرہ لاحق رہتا۔

راشد شاز، ابن اثیر کی کتاب "الکامل فی التاریخ" سے استدلال کرتے ہوئے، اپنے مؤقف کو تقویت دیتے ہیں:

"ابن اثیر نے چوتھی صدی ہجری کے واقعات کے ذیل میں لکھا ہے کہ بغداد میں جب حنابلہ کا اثرورسوخ بڑھا تو حنبلی عوام کے غول کے غول بغداد کے بازاروں میں گشت لگاتے۔ جہاں نبیذ دیکھتے اسے وہاں الٹ دیتے۔ کہیں مغنیہ کو تشدد کا نشانہ بناتے تو کہیں آلات موسیقی کو نقصان پہونچاتے بیع و شرع کے معاملے میں مداخلت کرنا اپنی دینی ذمہ داری ہے ما مداخلت کرنا اپنی دینی ذمہ داری سمجھتے۔ کسی عورت مرد کو ساتھ جاتے دیکھتے تو ان سے باز پرس کرتے

(ابن اثیر، الکامل في التاريخ، بیروت 1979ء، ج8، ص307)"[1]

علماء کا یہی شدپسندانہ رویہ پر ڈاکٹر راشد شاز الکامل فی التارخ سے ابن اثیر کا اقتباس نقل کرتے ہیں:

"محمد بن احمد جو ائمہ معتزلہ میں سے ایک جلیل القدر عالم کی حیثیت سے معروف تھے وہ محض اختلاف عقائد کی وجہ سے پچاس سال تک اپنے گھر سے باہر نہ نکل سکے۔

(ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت 1979ء، ج10، ذیل واقعات 478ھ، ص145-146)"[2]

## فقہی مسالک کی سرکاری سرپرستی

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک مسالک کے فروغ اور پھیلاؤ کے لیے یہ ناگزیر ہو گیا تھا کہ وقت کا حکمران کسی ایک مخصوص مسلک کو سرکاری طور پر تسلیم کرے۔ مالکی اور حنفی مذاہب کی مقبولیت اور پھیلاؤ میں بڑی حد تک اس سیاسی سرپرستی کا اہم کردار تھا۔ فقہائے اربعہ کی canonization کا عمل یوں ہوا کہ جس فقہ کو کسی علاقے میں حکومتی سرپرستی یا مسند قضا کی حمایت مل گئی، وہاں کے لوگوں میں اس فقہ کو سیکھنے اور اپنانے کی رغبت بڑھنے لگی۔ مثلاً، 405 ہجری تک افریقہ میں فقہ حنفی دیگر تمام مسالک پر غالب تھی، لیکن جب 406ھ میں معاذ بن بادیس نے اقتدار سنبھالا تو اس نے مالکی فقہ کو فروغ دیا، اور یوں افریقہ کے ان علاقوں میں فقہ مالکی کی مقبولیت محض سیاسی تبدیلی کا نتیجہ تھی۔ اسی طرح خلافت عباسیہ میں قاضی ابو یوسف کا مسند قضا سے وابستہ ہونا حنفی مکتب فکر کے پھیلاؤ کا باعث بنا۔ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے شاگرد امام محمد نے بھی سیاسی سہارے کے تحت اپنے مسلک کی ترویج کے لیے بھرپور کوشش کی۔ بہت سے جلیل القدر ائمہ اپنے زمانے میں مرجع سمجھے جاتے تھے، مگر تاریخ میں گم ہو گئے۔ امام اوزاعی شام میں ایک مدت تک مؤثر رہے، مگر وقت کے

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص114، حاشیہ 26

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص30

ساتھ ان کا مکتب فکر معدوم ہو گیا۔ اسی طرح، فقہ حنفی کی موجودہ مقبولیت علمی تحقیق سے زیادہ تاریخی اور سیاسی عوامل کا نتیجہ ہے۔[1]

مصنف بطور دلیل سیرت النعمان سے ابن حزم کا اقتباس نقل کرتے ہیں، جو ان کے موقف کو تقویت بخشتا ہے:

"دو مذہبوں نے سلطنت کے زور سے ابتداء میں ہی رواج حاصل کیا۔ ایک ابو حنیفہ کا مذہب، کیونکہ قاضی ابو یوسف کو جب قاضی القضاۃ کا منصب ملا تو انہوں نے حنفی لوگوں کو ہی عہدہ قضا پر مقرر کیا، دوسرا اندلس میں امام مالک کا مذہب کیونکہ امام مالک کے شاگرد یحییٰ صمودی خلیفہ اندلس کے نہایت مقرب تھے اور کوئی شخص بغیر ان کے مشورہ کے عہدہ قضا پر مقرر نہیں ہو سکتا تھا۔ اور وہ صرف اپنے ہم مذہبوں کو مقرر کراتے تھے۔ (شبلی نعمانی، سیرت النعمان جس 149)"[2]

اس سب سے یہ بھی واضح ہے کہ مالکی اور حنفی مذاہب کی مقبولیت میں اس سیاسی سرپرستی نے اہم کردار ادا کیا۔

665ھ میں مصر[3] کے حکمران، ملک الظاہر بیبرس بندوق داری، نے ان مسلسل جھگڑوں اور تنازعات سے تنگ آکر ایک ہی وقت میں چار مختلف مسالک کے قاضی مقرر کیے تاکہ ان کے پیروکار اپنے مسلک کے مطابق فیصلے کروا سکیں۔ بیبرس کا یہ قدم فتنہ ختم کرنے کی ایک وقتی کوشش تھی، مگر آگے چل کر یہی اقدام ان چار مسالک کی مستقل شناخت کا سبب بنا۔ سرکاری طور پر ان چار مسالک کی شناخت کے نتیجے میں دوسرے، کم معروف مسالک آہستہ آہستہ منظر عام سے غائب ہوتے چلے گئے۔[4]

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک شاہ بے برس کا فیصلہ یہ نہ تو خلافت وقت کا کوئی مرکزی حکم تھا اور نہ ہی چار مسالک کا انتخاب کسی علمی معیار پر مبنی تھا۔ اسی وجہ سے، کافی عرصے تک چار فقہاء کا یہ تصور ایک ڈھیلا ڈھالا خیال ہی سمجھا جاتا تھا۔ بلاد اسلامیہ کے مختلف شہروں میں چار سے زیادہ مسالک پر عمل پیرا ہونے کا رواج برقرار تھا۔ مثال کے طور پر، آٹھویں صدی

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص112، حاشیہ 25

[2] ایضاً

[3] مصر شمال مشرقی افریقہ میں واقع ایک قدیم تہذیب کا مرکز ہے، جو دریائے نیل کے کنارے تقریباً3,000 سال تک قائم رہا۔ 323 قبل مسیح میں سکندرِ اعظم اور 30 قبل مسیح میں رومیوں نے اسے فتح کیا، پھر 639–642 عیسوی میں مسلمانوں نے اسے فتح کیا۔ عربی زبان اور ثقافت غالب آگئی، اور مصر اسلامی دنیا کا علمی و ثقافتی مرکز بن گیا۔ عثمانیوں نے 1517 سے 1798 تک حکومت کی، بعد میں فرانس اور پھر برطانیہ نے قبضہ کیا۔ 1952 میں فوجی انقلاب کے بعد سوشلسٹ نظام قائم ہوا۔ مصر کی سرحدیں لیبیا، سوڈان، اور اسرائیل سے ملتی ہیں، اور یہاں صحرائی آب و ہوا پائی جاتی ہے۔ سویز نہر نے اسے تجارتی مرکز بنایا۔ 2011 میں عوامی احتجاج سے صدر مبارک کو اقتدار چھوڑنا پڑا۔ آج مصر کی معیشت میں صنعت، تجارت، اور سیاحت اہم کردار ادا کرتے ہیں۔

(Egypt - Nile, Deserts, Pyramids | Britannica, *britannica.com*, https://www.britannica.com/place/Egypt/Land Accessed on : May 12, 2025)

[4] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص31

ہجری کے دمشق میں ابن بطوطہ نے ایک ہی مسجد میں تیرہ مختلف اماموں کی اقتداء میں نمازوں کا تذکرہ کیا ہے۔ ابن بطوطہ نے لکھا ہے:

"اس مسجد میں تیرہ امام ہیں۔ ان کا پہلا امام الشافعیہ ہے۔ میں جس زمانے میں گیا تھا وہاں اس منصب پر قاضی القضاۃ جلال الدین محمد بن عبد الرحمن القرینی فائز تھے... شافعیوں کا امام سب سے پہلے نماز پڑھتا تھا۔ جب یہ سلام پھیر چکتا تھا تو مشہد علی والا امام نماز پڑھانے کے لئے کھڑا ہوتا۔ اس کے سلام پھیرنے کے بعد مشہد حسین والا امام نماز شروع کرتا، بعد از اں امام الکلاسہ پھر مشہد ابی بکر والا، اور پھر مشہد عثمان والا نماز پڑھاتا، پھر مالکی امام۔ میں جس زمانے میں گیا تھا وہاں اس وقت امام المالکیہ فقیہ ابو عمر تھے۔ امامت حنفیہ کے منصب پر میرے جانے کے زمانے میں فقیہ عماد الدین فائز تھے... اور امام حنابلہ شیخ عبد اللہ الکفیف تھے، مجملہ دمشق کے شیوخ قراۃ کے تھے۔ ائمہ مذکورہ کے ماسوا قضاء نوائبت کے لئے پانچ امام اور رہتے تھے۔ یہاں اول روز سے ثلث لیل تک برابر اذانیں ہوتی رہتی تھیں؟ وهذا من مفاخر هذا الجامع المبارك (رحلۃ ابن بطوطہ، بیروت ۱۹۴۰ء ص ۹۳)"[1]

## فقہی مسالک کی باضابطہ منظوری

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، جب ائمہ اربعہ کے مسالک کو باضابطہ حیثیت تب ملی کہ جب نویں صدی ہجری کے آغاز میں سلطان فرح بن برقوق نے حرم کعبہ میں چار مسالک کے علیحدہ علیحدہ مصلے قائم کر دیے۔ یہ اقدام ان مسالک کو اسلام میں ایک مستقل اور دائمی مقام عطا کرنے کا سبب بنا۔ مزید یہ کہ دینی اعتبار سے چاہے بے برس ہوں یا سلطان برقوق، یہ دونوں شخصیات مسلمانوں میں عام طور پر معتبر نہ تھیں۔ خاص طور پر سلطان برقوق کو کچھ مورخین نے "اشر الملوک" تک قرار دیا ہے۔

ڈاکٹر راشد شاز، امام شوکانی کے مؤقف کو بنیاد بنا کر سلطان برقوق کی مذمت کرتے ہیں:

"سلطان برقوق کے اس اقدام پر سخت الفاظ میں گرفت کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں: عمارة المقامات بمكة المكرمة بدعة جماع المسلمين احدثها اشر الملوك الجراكس فرح بن برقوق في اوائل المائة التاسعة من الهجرة وانكر ذالك اهل العلم في ذالك العصر وضعو فيه مولفات۔(الارشاد السائل الى دليل المسائل،ص57)ترجمہ: حرم مکی میں چار مصلوں کا قیام تمام مسلمانوں کے نزدیک بدعت ہے۔ اوائل نویں صدی میں اس بدعت کو جاری کیا بدترین بادشاہ چراکسہ نے جس کا نام فرح بن برقوق تھا۔ اس زمانے کے اہل علم نے بھی اس کی مخالفت کی اور اس بارے میں کتابیں لکھیں۔"[2]

## آئمہ اربعہ کی سرکاری سرپرستی کے نتائج اور فقہ کی مسلکی شناخت کی تشکیل

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک فقہائے اربعہ کو جب سرکاری سطح پر سرپرستی اور تسلیم حاصل ہوئی، تو اس کے نتیجے میں آنے والے دنوں میں ان کی اصطلاح عقیدے کی سی حیثیت اختیار کر گئی۔ حالانکہ اپنے ابتدائی مراحل میں، فقہ ایک نظری

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 113، حاشیہ 27

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 114، حاشیہ 28

اور علمی کاوش کے طور پر سامنے آئی تھی اور دین کے بنیادی اصولوں کے ساتھ ہم آہنگی کی کوشش کر رہی تھی۔ اس وقت فقہ کا مقصد محض تعلیم و تعلم تھا، اور اسے دین کے کلیدی فریم ورک سے باہر سمجھا جاتا تھا۔ پہلی اور دوسری صدی ہجری میں کسی فقیہ کا قول حجت نہیں مانا جاتا تھا، نہ ہی فقہ کو کسی مخصوص مذہب کے فکری دائرے میں محدود کیا جاتا تھا۔ شاہ ولی اللہ کے مطابق چوتھی صدی ہجری سے پہلے، لوگ کسی ایک مذہب پر متفق نہیں تھے، اور بڑے سے بڑے فقیہ کو بھی یہ غلط فہمی نہیں تھی کہ اس کی استنباطی کوششیں کتاب و سنت کی مکمل عکاسی کرتی ہیں۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"تب کتب فقہ کو عملی قرآن (functional revelation) کی حیثیت حاصل نہ تھی، یہی وجہ تھی کہ امام مالک نے خلیفہ وقت کی اس پیش کش کو سختی سے ٹھکرا دیا تھا کہ فقہی اختلافات کے سدباب کے لئے ان کی تالیف موطا کو ریاستی فقہ کی حیثیت سے قبول کر لیا جائے۔ تب فقہ کی حیثیت تفہیم دین کے حوالے سے ایک انفرادی کاوش کی تھی، جس کا بنیادی مقصد تعلیمی تھا، تعبیری نہیں۔"[1]

مزید یہ کہ فقہ اپنے ابتدائی مراحل میں ایک ذاتی فکری کاوش کی حیثیت رکھتی تھی، نہ کہ ایک باقاعدہ مکتبہ فکر کی۔ اس وقت فقہاء کی مجلسیں درس گاہوں کی مانند تھیں جہاں ہر شخص اپنی صلاحیت اور توفیق کے مطابق علم حاصل کر سکتا تھا۔ کسی مخصوص مسلکی وابستگی کی ضرورت نہیں تھی، نیز ابتدائی دور میں فقہاء کی مجالس کی حیثیت محض علمی مراکز کی تھی۔ اکثر ایسا ہوتا کہ کسی بھی خاص وجہ کے بغیر بڑے اصحاب اپنے شیخ یا اس کی مجلس کو چھوڑنے میں تامل نہیں کرتے تھے۔ مشہور ہے کہ امام شافعی، جو محمد بن الحکم المصری کو بہت عزیز رکھتے تھے، نے اپنی وصیت میں ابو یعقوب بویطی کو فوقیت دی، جس بات کو محمد بن الحکم نے شدید ناپسند کیا۔ امام شافعی کی وفات کے بعد محمد بن الحکم نہ صرف ان کے مدرسے سے علیحدہ ہو گئے، بلکہ شافعی فقہ کو ترک کر کے دوبارہ مالکی مذہب اختیار کر لیا۔ بعد میں انہوں نے مالکی فقہ میں اتنا کمال حاصل کیا کہ ان کا شمار امام مالک کے بڑے اصحاب میں ہونے لگا۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"بقول مصنف قوت القلوب: بویطی زہد اور ورع کے لحاظ سے محمد بن الحکم پر افضلیت رکھتے تھے۔ شافعی نے انہیں خدا اور مسلمان کے لئے نصیحت کی اور اس معاملے میں ذرا بھی مداہنت سے کام نہیں لیا۔ رضائے الٰہی کے مقابلے میں رضائے خلق کی ذرا پروا نہیں کی۔ چنانچہ شافعی کی وفات کے بعد وہ اپنے والد کے مذہب پر واپس آ گئے اور امام مالک کی کتابوں کا درس دینے لگے۔
(ابو حامد غزالی احیاء علوم الدین، ج2، ص166، نیز دیکھئے: ابو زہرہ، آثار شافعی (اردو ترجمہ) ص320)"[2]

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص30

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص115، حاشیہ 33

اور "حنفی"، "شافعی"، "مالکی"، "ثوری"، اور "اوزاعی" جیسے لاحقے محض اس بات کی نشاندہی کرتے تھے کہ کسی شخص نے ان علماء یا ان کے شاگردوں سے اکتساب علم کیا ہے، نہ کہ یہ کسی فرقہ وارانہ شناخت یا مسلکی وابستگی کی علامت ہوتے تھے۔ جس طرح آج کے دور میں ازہری، مدنی، قاسمی یا ندوی جیسے لاحقے مختلف درس گاہوں کی نمائندگی کرتے ہیں، بلکل اسی طرح اُس وقت ایک شخص بیک وقت حنفی، شافعی اور مالکی ہو سکتا تھا۔ امام شافعی خود اس بات کی بہترین مثال ہیں جو بیک وقت حنفی اور مالکی دونوں تھے۔

تاہم، جب ائمہ اربعہ کی اصطلاح عام ہو گئی تو یہ علمی وابستگی سے زیادہ مسلکی شناخت کا حصہ بن گئی اور اسے اسلامی فکر میں عقیدے کی حیثیت دی جانے لگی۔

"ابتدائی عہد میں مکاتب فقہ کی گروہی شناخت قائم نہیں ہوئی تھی، یہی وجہ ہے کہ ابو حنیفہ کے حامی شافعی اور مالکی ائمہ کے پیچھے بلا تکلف نماز پڑھتے۔ اگر چہ وہ سر او جہر ابسم اللہ نہیں پڑھتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابو یوسف نے ہارون رشید کے پیچھے نماز پڑھی گو کہ اس نے پچھنا لگایا تھا۔ مالکی فقہ کے مطابق ایسی صورت میں وضو لازم نہیں سمجھا جاتا، البتہ احناف اس موقف کو تسلیم نہ کرتے تھے۔ امام احمد سے جب کسی نے پوچھا کہ کیا آپ کسی ایسے امام کے پیچھے نماز پڑھ سکتے ہیں جسے پچھنے کی وجہ سے خون نکلا ہو اور پھر وہ وضو نہ کرے۔ انھوں نے برجستہ کہا کہ بھلا میں امام مالک اور سعید بن المسیب کے پیچھے کیسے نہیں نماز پڑھوں گا۔ (حجة البالغه، مطبوعه مصر، ج1، ص335)"[1]

وقت کے ساتھ ساتھ ائمہ اربعہ کی فقہ پر اس قدر زور دیا جانے لگا کہ کسی ایک سے زیادہ فقیہ سے استفادہ کرنا علمی اعتبار سے نا قابل قبول سمجھا جانے لگا۔ فقہ کی شناخت اس قدر اہم ہو گئی کہ اگر کوئی حنفی شخص شافعی مسلک اختیار کرتا تو اسے تعزیر کا مستحق سمجھا جاتا۔

"حنفی شافعی ہو جائے تو تعزیر دی جاوے گی۔ (در مختار 2، ص443، فتاوی عالمگیری ج2، ص704)"[2]

اور کچھ فقہاء نے تو ایسے لوگوں کو اس حد تک نا قابلِ اعتبار قرار دیا کہ وہ عدالت میں گواہی دینے کے لائق بھی نہ سمجھے گئے۔

"جو حنفی سے شافعی ہو جائے اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ (در مختار، ج3 ص297)"[3]

ڈاکٹر راشد شاز نے فقہی جمود اور فرقہ وارانہ تعصب کے حوالے سے جو نکتہ پیش کیا ہے، اس کی وضاحت میں وہ ابو حامد الطوسی کی ایک مشہور قول سے دلیل دیتے ہیں۔

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص116 حاشیہ 34

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص،116 حاشیہ 35

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص116، حاشیہ 36

"حامد الطوسی سے یہ قول منسوب ہے، چھٹی صدی میں دمشق کے قاضی محمد بن موسیٰ حنفی سے بھی اسی قسم کا ایک قول منسوب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر میرے بس میں ہو تو شوافع پر جزیہ لگادوں۔

(ملاحظہ ہو: سید حسین محمد جعفری، اقبال کی تشکیل جدید، اسلامک بک فاؤنڈیشن دہلی، ص125)"[1]

یہ تبدیلی فقہ کو ایک علمی کاوش سے نکال کر ایک مسلکی عقیدہ بنا دینے کی جانب ایک اہم قدم تھی، جس نے مسلمانوں میں فکری تنوع کو محدود کیا۔

## فقہائے اربعہ اور تقلید

ڈاکٹر راشد شاز کی رائے کے مطابق، ان حکمرانوں کی مشتبہ دینی حیثیت کے باوجود بھی ان کے اقدامات نے آنے والے دنوں میں فقہائے اربعہ کے Canonization میں اہم کردار ادا کیا۔ اس کی ایک بڑی وجہ مسالک کی باہمی چپقلش تھی، جس نے مسلم معاشرے کو تفرقے کا شکار کر دیا تھا، اور ہر گروہ اپنے ہی نظریات پر خوش تھا۔ جیسا کہ قرآن میں ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيهِمْ فَرِحُوْنَ﴾[2] بیان ہے۔ ایسے حالات میں کسی نئے فقہ کے قیام کا راستہ بند کرنا ضروری سمجھا گیا تاکہ مزید فتنے کو روکا جا سکے۔ چنانچہ نویں اور دسویں صدی ہجری میں ہمیں "باب اجتہاد بند ہے۔" کی صدا سنائی دینے لگی، جس کا مقصد علمی انتشار کو روکنا تھا۔ حتیٰ کہ وہ افراد بھی جو خود کو ان چار فقہاء کے دائرے سے باہر سمجھتے تھے، انہیں بھی انہی میں سے کسی ایک میں پناہ لینا مجبوری بن گئی۔ ڈاکٹر راشد شاز متاخرین علماء کی صورتحال کو ابو زرعہ کے قول کی روشنی میں بیان کرتے ہیں، جو انہوں نے شاہ ولی اللہ اور عبد الفتاح ابو غدہ کی تصانیف سے نقل کیا ہے۔

"ابو زرعہ کہتے ہیں کہ: ایک دن میں نے اپنے شیخ بلقینی سے پوچھا کہ شیخ تقی الدین سبکی کو اجتہاد سے کیا بات روکتی ہے... پہلے تو انھوں نے کچھ جواب سے احتراز کیا۔ میں نے کہا کہ میں تو اس کا سبب صرف یہی سمجھتا ہوں کہ یہ ان سرکاری عہدوں کے سبب ہے جو فقہاء مذاہب اربعہ کے لئے مقرر ہیں۔ اگر کوئی دائرہ تقلید سے قدم باہر نکالے گا تو اسے کچھ بھی نہ ملے گا۔ وہ عدالتی عہدوں سے محروم ہو جائے گا۔ عوام ان سے فتویٰ لینا چھوڑ دیں گے اور لوگ اسے بدعتی کہیں گے۔ (ابو زرعہ کہتے ہیں کہ) امام بلقینی یہ سن کر متبسم ہوئے اور مجھ سے اتفاق کیا۔

(شاہ ولی اللہ الانصاف فی بیان اسباب اختلاف، راجعہ عبد الفتاح ابو غدہ، دار النفاس 1977، ص73)"[3]

مزید یہ کہ باہمی خانہ جنگی اور فکرت تشنت کے خاتمے کے لیے جو تقلید کا رستہ اختیار کرنے کے نتیجے میں اگرچہ فوری طور پر فقہی اختلافات کا خاتمہ ہوا، لیکن یہ خود ایک نیا فتنہ بن گیا۔ مصنف کے مطابق مرض کی تشخیص تو درست تھی، لیکن علاج میں غلط دوا کا استعمال کیا گیا۔ اگرچہ نظری طور پر تقلید کو قابل قبول ماننے سے فقہی اختلافات میں فوری طور پر

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص116، حاشیہ 37

[2] الروم، 30:32

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص32

کسی حد تک کمی تو واقع ہوئی، اور پانچویں اور چھٹے امام کے ظہور کا امکان بھی بڑی حد تک ختم ہو گیا۔ تاہم، چار ائمہ اور ان کے شاگردوں کی فقہی باریکیوں اور فروعی مسائل کو سند مل گئی اور وہ مضبوط ہو گئے۔ آنے والے وقت میں ان فروعی مسائل پر جو طویل بحثیں شروع ہوئیں۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"رفتہ رفتہ فقہی موشگافیاں اسلام کے فکری اور نظری چوکھٹے کا حصہ سمجھی جانے لگیں اور اس پر عین تفقہ الدین کا گمان ہونے لگا۔"[1]

اگر کسی فقیہ نے اس فتنہ انگیزی کے خلاف آواز اٹھانا چاہی بھی تو اسے صرف یہ کہہ کر چپ ہونا پڑا کہ امت کے اتحاد کے لئے فروعی اختلافات کو مزید ہوا دینا مناسب نہیں۔ کچھ صاحب نظر علماء نے ان مسائل میں اعتدال کی ترغیب دینے کے لئے رسالے لکھے اور کچھ فکری اضطراب رکھنے والے علماء نے چاروں فقہی مسالک میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی، لیکن یہ کوششیں ناکام رہیں۔ ائمہ اربعہ کے canonization کے نتیجے میں دین کے اندر پیدا ہونے والے دائمی اختلافات کو ختم کرنے کی ہر دور میں اہل فکر مسلمانوں نے اپنی سطح پر کوششیں کیں، تاہم ان تمام کاوشوں کا بنیادی مسئلہ یہ تھا کہ یہ ائمہ اربعہ کو ایک غیر متنازعہ عقیدہ مان کر کی گئیں، جس کے باعث ان سے کوئی نمایاں نتائج حاصل نہیں ہو سکے۔ آٹھویں اور نویں صدی ہجری میں ائمہ اربعہ کے عقیدے پر زور اس لیے بڑھا کہ حکمران دینی معاملات علماء کے سپرد کر چکے تھے۔ فقہی اسلام کا غلبہ مضبوط ہوا، اور نویں صدی میں حرم کعبہ میں چار مصلے قائم کرنا اسلامی فکر کو محدود کرنے کا سبب بنا۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"یہ وقتی طور پر تو مسئلے کا حل دکھائی دیا، لیکن طویل مدت میں یہی اقدام فکری جمود اور فتنہ کا سبب بن گیا"۔[2]

## ائمہ اربعہ کے عقیدے کی حیثیت اور فقہی اختلافات

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق جب ائمہ اربعہ کو دینی عقیدے کا حصہ بنا دیا گیا تو ان کے فقہی اختلافات کو بھی اسلامی فکر کا لازم جزو قرار دینے کی ضرورت محسوس کی گئی۔ یہ اختلافات، جو دراصل تاریخ کے تسلسل میں پروان چڑھے تھے، ایک ایسے عقیدے کا حصہ بن گئے جو وحی کی بجائے انسانی استنباطات اور اجتہادات پر مبنی تھا۔ اگر ان اختلافات کے حل کے لئے وحی کو معیار بنایا جاتا تو شاید یہ مسائل ختم ہو سکتے تھے۔ علماء کی طرف سے یہ کہا جانے لگا کہ اب اصول میں اجتہادات

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص33

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص34

ممکن نہیں رہا بلکہ برسوں پہلے اجتہاد فی الاصول کا دروازہ بند ہو چکا ہے اور موجودہ لوگوں کے ذہن ایسے نہیں کہ وہ اس کے متحمل ہو سکیں۔ ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"روایتی علماء نے اصول میں اجتہاد کو ممنوع قرار دیا کہ ان کے نزدیک: قرآن وحدیث سے اصول مستنبط کرنا اب نہیں ہو سکتا۔ یہ خاص اجتہاد فی الاصول چار سو برس ے بعد ختم ہو گیا۔ کیونکہ اوّل تو جس قدر اصول و قواعد شریعت کے تھے وہ سب ائمہ مجتہدین بیان کر چکے انہوں نے کوئی قاعدہ چھوڑ نہیں دیا۔ دوسرے ان کے بعد اگر کسی نے اصول مستنبط کیے بھی تو وہ مستحکم نہیں، کہیں نہ کہیں ضرور ٹوٹتے ہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد فی الاصول کے اب دماغ قابل نہیں رہے۔ یہ حضرات مجتہدین ہی کا خاص حصہ تھا کہ انہوں نے نصوص سے اس خوبی سے اصول مستنبط کئے جو کہیں نہیں ٹوٹ سکتے۔

(اشرف الجواب، ص312، ج2)"[1]

مزید برآں، علماء نے مجتہد مطلق بننے کے لیے باقاعدہ عیسیٰؑ کے دوبارہ نزول اور امام مہدیؑ کے ظہور کی شرط عائد کی۔

"علماء کی ایک جماعت جس میں ابن حجر عسقلانی، جلال الدین سیوطی محی الدین ابن عربی اور ملا علی قاری جیسے اساتذہ فن شامل ہیں۔ اس خیال کے حامل ہیں کہ اب مجتہد مطلق کا ظہور بھی حضرت عیسیٰ اور مہدی کے ظہور کے بعد ہو گا۔

(محمد ابوالحسنات عبدالحق لکھنوی، مقدمه الفوائد البهية في تراجم الحنفية، مطبوع مصر ص5)"[2]

راشد شاز کے نزدیک قرون ثلاثہ کی تقدیس کا ایسا جادوئی اثر تھا کہ وہ لوگ بھی مجتہد کے غیاب (موجود زمانے میں نہ ہونے) کی شکایت کرتے تھے جن میں ابن تیمیہ بھی شامل ہیں، نے بھی تقلید اسلاف کی دعوت دی۔

ڈاکٹر راشد شاز نے ابن تیمیہ کا موقف تعلیقات و حواشی میں بیان کیا ہے:

"داعی یا تو مجتہد ہو گا یا مقلد، اگر مجتہد ہے تو اسے چاہئے کہ قرون ثلاثہ میں سے متقدمین کی تصانیف پر غور کرے اور اگر مقلد ہے تو اسے چاہئے کہ اسلاف کی تقلید کرے۔ کیونکہ گذشتہ صدی کے اسلاف بعد کے یقیناً بعد کے لوگوں سے افضل ہیں۔

(فتاویٰ ابن تيمية، اصول الفقه الجزء الثاني، ص228)"[3]

## فقہی اختلافات کا منبع: صحابہ کے اختلافات یا بعد کی روایات؟

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک جب انسانی سوچ سے پیدا ہونے والی غلط فہمیاں عقیدے کا درجہ پا گئیں تو نہ صرف فقہائے اربعہ پر تنقیدی جائزے کی گنجائش ختم ہو گئی، بلکہ انسانی استنباط اور اس سے پیدا ہونے والے اختلافات کو بھی تقدیس کا درجہ دیا جانے لگا۔ متاخرین نے ائمہ اربعہ کو تقدیس کا درجہ دینے اور ان کے باہمی اختلافات کو شرعی حیثیت عطا کرنے کے لیے ان اختلافات کا سلسلہ صحابہ کرام تک جوڑ دیا۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ فقہاء کے باہمی اختلافات، جو کہ

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص116، حاشیہ 38

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص117، حاشیہ 39

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص117، حاشیہ 40

دراصل مختلف روایات کی متنوع تشریحات پر مبنی ہیں، براہ راست عہد صحابہ تک جا پہنچتے ہیں۔ لیکن جو لوگ آثار وحدیث کے لٹریچر سے واقف ہیں اور فرضی تاریخ وروایات کے استعمال کا علم رکھتے ہیں، انہیں یہ بات بخوبی سمجھنی چاہیے کہ عباداتی امور میں صحابہ کے بارے میں جو اختلافات بیان کیے جاتے ہیں، وہ ایسی تاریخ کا حصہ ہیں جو دیگر روایات کی طرح بہت بعد میں تیار کی گئی اور قابل اعتبار نہیں۔ اگر انہی فرضی روایات کے مطابق عہد عثمان میں حج کے موقع پر ظہر اور عصر کی نماز قصر کرنے پر بڑا ہنگامہ ہو سکتا ہے، اور اس بارے میں عمومی بحث چھڑ سکتی ہے، تو یہ باور کرنا مشکل ہے کہ نماز جیسے متواتر عمل میں صحابہ کرام کے مابین کوئی اختلاف ہوتا اور تاریخ ان اختلافات پر خاموش رہتی۔ مسجد نبوی میں خلفائے راشدین کی قیادت میں نماز ادا کی جاتی تھی، اور اگر اس کے ارکان یا شکل میں کوئی معمولی فرق بھی ہوتا تو یہ بات یقینی طور پر تاریخ میں محفوظ ہوتی۔ ابو بکر صدیقؓ، جو رسول اللہ ﷺ کے آخری ایام میں نماز کی امامت کرتے تھے، اگر نماز کی کسی بھی شکل میں تبدیلی لاتے تو صحابہ کرام یقینی طور پر اس بات کو نوٹس میں لاتے اور اصلاح کے لیے آپ ﷺ سے رجوع کرتے۔ حقیقت یہ ہے کہ تعبدی معاملات میں صحابہ کرام کے درمیان کوئی اختلاف نہیں تھا۔ ہاں، حکمت عملی کے امور میں رائے کا اختلاف فطری تھا، جس کے لیے قرآن میں ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [1]۔ ترجمہ: "اور ان کے معاملات آپس کے مشورے سے طے ہوتے ہیں۔" کی ہدایت موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم عہد صحابہ میں اسٹرٹیجک معاملات پر مشاورت کا تذکرہ جگہ جگہ پاتے ہیں، لیکن عباداتی معاملات میں اختلافات یا شوریٰ کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ لہٰذا، ان تمام فرضی روایات، جن میں صحابہ کے اختلافات کو بیان کیا جاتا ہے تاکہ بعد کے فقہی اختلافات کا جواز فراہم کیا جا سکے، ان کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ ہمارے متاخر مؤرخین یا ان راویوں کی ذہنی اختراع ہیں جنہوں نے مسلمانوں میں غیر ضروری فروعی مباحث کو فروغ دینے کے لیے فرضی روایات گھڑیں۔ اور ان مغالطوں میں بعض بڑے بڑے محدثین بھی مبتلا ہو گئے ہیں۔

ڈاکٹر راشد شاز، شاہ ولی اللہ کے مؤقف کو دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں:

"مثال کے طور پر شاہ ولی اللہ ہی کو لیجیے۔ وہ اس خیال کے حامل ہیں کہ صحابہ کرام کے مابین بعض لوگ نماز میں بسم اللہ بالجبر پڑھتے تھے، بعض نہیں۔ بعض فجر میں قنوت پڑھتے تھے بعض نہیں۔ بعض تے اور رعاف سے وضو کرتے تھے اور بعض نہیں۔ بعض میں ذکر اور عورت کو چھونے سے وضو کرتے تھے، بعض نہیں۔ بعض ما مست النار اور اونٹ کے گوشت سے وضو کرتے تھے بعض نہیں۔

(شاہ ولی اللہ، حجۃ البالغہ، مطبوعہ مصر، ج1، ص ص334 تا335)"[2]

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق وہ تمام روایات جو صحابہ کرام کے باہمی اختلافات کو بیان کرتی ہیں، نہ صرف عقلی لحاظ سے کمزور ہیں بلکہ روایت کے معیار پر بھی پوری نہیں اترتیں۔ ان تمام روایات کی حیثیت، خواہ جتنی بھی مستند سمجھی جائے،

---

[1] الشوریٰ، 38:42

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص117، حاشیہ 41

دراصل خبر واحد کی ہے۔ قرآن نے جن صحابہ محمد ﷺ کی بے حد تعریف کی ہے، ان پر ان اختلافات کا الزام عائد کرنا کہیں زیادہ ناقابل قبول ہے۔ بہتر ہو گا کہ ہم ان راویوں اور ان کی فہم پر سوالات اٹھائیں، بجائے اس کے کہ صحابہ کرام پر ان مفروضہ اختلافات کو تھوپیں۔

## فقہی اختلافات کی بنیاد: صحابہ کے اختلافات اور روایت سازی کا کردار

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک ا پھر احادیث کا سہارا لیا گیا جن سے فقہی اختلافات کو سند عطا کرنے کی کوشش کی گئی۔ یہ دو روایات قابل ذکر ہیں"الصحابَةُ كَالنُّجومِ "یاپھر"الصحابَةُ كُلُّهُم عُدُولٌ "۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"ابو بکر الزار کے حوالے سے محمد بن ایوب الرقی کہتے ہیں کہ یہ حدیث رسول ﷺ سے ثابت نہیں۔ اس حدیث کا راوی عبد الرحیم بن زید العمی کے نزدیک متروک ہے۔

فقہاء کے باہمی اختلاف کی بنیاد میں عہد صحابہ میں دریافت کرنے کے عمل سے ہماری فقہی تاریخ کے صفحات پر ہیں۔ مظاہر وضو کا اختلاف ہو یا نماز اور تیم کی شکل وصورت میں فرق، اس کی سند اس تاریخ کے سر ہے جو صحابہ کرام کو اختلاف فقہی کا منبع وماخذ بتاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسامہ بن زید نے ایک بار قاسم بن محمد بن ابو بکر سے پوچھا کہ غیر جہری نماز میں امام کے پیچھے قرآت کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں، فرمایا قرآت کرو جب بھی تمہارے لئے اصحاب رسول ملے میں اسوہ ہے اور نہ کرو جب بھی۔ عمر بن عبد العزیز کا یہ قول کہ اگر صحابہ آپس میں اختلاف نہ کرتے تو یہ بات مجھے شاق گزرتی، ہم پچھلے صفحات میں پیش کر چکے ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ صحابہ کے اختلاف عمل نے ہمارے لئے بڑی گنجائش پیدا کر دی ہے۔ عمر بن عبد العزیز سے یہ قول بھی منسوب ہے کہ ہر صحابی اپنی جگہ امام ہے اور ہر صحابی کی پیروی اپنی جگہ درست ہے۔ آج اگر کسی فقیہ کے لئے روایات کے دفتر سے اپنی پسند کا فتویٰ بر آمد کر لینا ممکن ہے تو اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ روایتوں میں اسوۂ صحابہ کے حوالے سے مختلف، متضاد اور متحارب اعمال کا بیان ملتا ہے۔ چونکہ ہر صحابی اپنی جگہ پر امام ہے اس لیے فقیہ کے لئے اپنی پسند کا عمل منتخب کرنا کچھ مشکل نہیں ہوتا۔ بعض علماء نے اسے اختلاف کے بجائے توقع پر محمول کرنا مناسب سمجھا ہے جس کی طرف ہم پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں۔ محمد بن عبد الرحمن صیرفی کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے پوچھا کہ اگر کسی بارے میں صحابہ کا اختلاف ہو تو کیا تنقید و تمحیص کرنا چاہئے تاکہ جس کے یہاں حق نظر آئے اس کی پیروی کی جائے۔ جواب تھا نہیں۔ پوچھا پھر کیا کریں؟ فرمایا "تقلد ایہ احببت" یعنی جس کی چاہو اتباع کرو۔

(جامع بيان العلم و فضله، ابن عبد البی کی تصنیف کا اردو ترجمہ مولانا عبد الرزاق شیخ آبادی ب اختلاف صحابه وائمه، دہلی 1953ء، ص175-170)"[1]

ڈاکٹر راشد شاز کے موقف کی تفصیل اس حدیث کو لے کر کچھ یوں ہے کہ اسلامی فکر کا جو بنیادی ڈھانچہ قرآن میں واضح کیا گیا ہے، اس میں اختلاف اور تفرقہ بازی کو بنیادی طور پر اس بات کا نتیجہ سمجھا گیا ہے کہ لوگ اللہ کی رسی یعنی اس

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص118، حاشیہ 42

کے دین کو مضبوطی سے تھامنے کے بجائے مختلف فرقوں اور گروہوں میں بٹ گئے۔ قرآن کی تعلیمات میں مسلمانوں کو بار بار تاکید کی گئی ہے کہ وہ متحد رہیں اور دین میں تفریق نہ کریں۔ آیت ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾[1] میں اللہ کی رسی کو مضبوطی سے تھامنے کی تلقین کی گئی ہے، اور اس بات سے روکا گیا ہے کہ مسلمان اختلافات میں پڑ کر بٹ جائیں۔

دوسری طرف، ﴿مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[2]۔ ترجمہ: "وہ جنہوں نے اپنے دِین کو ٹکڑے ٹکڑے کر لیا، اور مختلف فرقوں میں بٹ گئے۔ ہر گروہ اپنے اپنے طریقے پر مگن ہے۔" میں فرقہ بندی کرنے والوں کی مذمت کی گئی ہے، اور کہا گیا ہے کہ ہر گروہ اپنے نظریات اور خیالات پر اکتفا کیے بیٹھا ہے، اور اپنے حق پر ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔

ائمہ اربعہ کے نظریات کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے صحابہ کرام کے اختلافات کو بنیاد بنا کر ایک مبہم پردہ ڈال دیا گیا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ، فقہائے اربعہ کے مسالک میں جو علماء پیدا ہوئے، انہوں نے اپنے مسلک کی تنقید کرنے کے بجائے آثار و روایات کی نئی تاویل اور تدوین کے ذریعے اپنے موقف کو تقویت دینے کی کوشش کی۔ احادیث اور قرآن مجید کے حوالے اس طرح سے دیے جانے لگے کہ ہر عالم اپنے مسلک کو برتر اور دوسرے مسالک کو کمزور ثابت کرنے پر زور دیتا۔ جب فقہاء کے اختلافات کو درست قرار دینے کے لیے روایتوں میں صحابہ کے اقوال تلاش کیے جانے لگے، تو نماز جیسی مسلسل عمل میں رہنے والی عبادت بھی اختلاف کا شکار ہو گئی اور حتیٰ کہ قرآن بھی اس اختلاف سے محفوظ نہ رہ سکا۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"روایت سازوں نے عبد اللہ بن مسعود جیسے جلیل القدر صحابی پر یہ الزام وارد کر دیا کہ وہ معوذتین کو قرآن کی سورتیں تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اور یہ کہ آج ان سورتوں کا قرآن میں موجود ہونا دراصل اجماع صحابہ کا مرہون منت ہے۔ اس قسم کی غیر مستند روایتوں سے چونکہ اجماع بطور اصول فقہ ثابت ہوتا تھا اس لئے اس بات کی طرف کم ہی توجہ گئی کہ اس مفروضہ اصول اور مفروضہ مثال کی زد میں خود قرآن جیسا وثیقہ بھی آنے سے نہ رہا، جس کے بغیر دین اسلام کی بنیاد ہی مشکوک ہو جاتی ہے۔"[3]

## ائمہ اربعہ کو دین کا حصہ بنانے کے نتائج

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، ائمہ اربعہ کے اجتہادات کو دین کا لازمی حصہ قرار دینے کے بعد امت کو درج ذیل چیلنجز درپیش ہوئے:

- ❖ ابتدائی اسلامی دور کی روایتی غلط فہمیاں دینی سند حاصل کر گئیں، جنہیں چیلنج کرنا مشکل ہو گیا۔

---

[1] آل عمران 103:03

[2] الروم، 32:30

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 36

- ❖ جو فقہی اختلافات علمی بحث کے لیے تھے، وہ دینی اصولوں کا حصہ بن کر مستقل تقسیم کا باعث بنے۔
- ❖ دینی حیثیت ملنے کے بعد، ائمہ اربعہ کے نظریات پر تنقیدی تحقیق کرنا دشوار ہو گیا۔
- ❖ ائمہ کے نظریات کو قطعی حیثیت دینے سے بعد کے علماء کے لیے اجتہاد کا دروازہ عملی طور پر بند ہو گیا۔
- ❖ شریعت کی تفہیم ائمہ اربعہ کی فقہ تک محدود ہو گئی، جس سے متبادل آراء اور تشریحات کو دبایا گیا۔
- ❖ مختلف فقہی مسالک کے پیروکاروں میں باہمی تعصب اور فرقہ واریت کو تقویت ملی۔
- ❖ شرعی امور میں نئی بحث اور اجتہادی ترقی رک گئی، کیونکہ روایتی آراء کو ہی حتمی مان لیا گیا۔
- ❖ ابتدائی مسلمانوں کے اختلافات کو مسلکی بنیادوں پر دینی سند دے دی گئی، جس نے انہیں مزید مستحکم کر دیا۔
- ❖ جب فقہی مسالک کو قطعی اور غیر متبدل مان لیا گیا تو کسی بھی نئی اصلاح یا دینی تجدید کے خلاف شدید مزاحمت پیدا ہوئی۔

## ائمہ اربعہ کی تشکیل: دینی روایات، فرضی خواب اور استنباط

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک، آہستہ آہستہ ائمہ اربعہ کی اصطلاح اسلامی فکر میں ایک مستحکم مقام حاصل کر گئی۔ بعض جلیل القدر فقہاء نے ائمہ اربعہ کے دائرے سے باہر رہنے والے مؤمنین کو اہل بدعت اور اہل نار کے زمرے میں شامل کیا۔

ڈاکٹر راشد شاز تعلیقات و حواشی میں امام طحاوی کا موقف ذکر کرتے ہیں:

"من كان خارجاً عن هذه الاربعة فهو اهل البدعة و النار (محولہ: نظام الفتاوی ص 33، دہلی 1997)"[1]

ائمہ اربعہ کو وحی کے تسلسل کی حیثیت دے کر ایسی روایات گھڑیں گئیں جو ان کے ظہور کو الہامی جواز فراہم کریں۔ تاریخ کو دین ثابت کرنے کے خواہشمند اور جو افراد آراء الرجال کو وحی کا تسلسل ماننے پر بضد تھے، انہوں نے اس مقصد کے لئے ہر وہ حربہ استعمال کرنا لازمی سمجھا جو تاریخ کو مقدس حیثیت دلوانے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ ایسی فرضی روایات بھی گھڑی گئیں جو فقہائے اسلام کے ظہور کو جواز فراہم کریں اور ان کی فقہ کو صحیح فکر کا معیار قرار دیں۔ جب مختلف مسالک کے پیروکار اپنے اپنے مکتبہ فکر کو دین کی واحد درست تعبیر قرار دینے لگے اور دوسرے مسالک کی تردید کو اپنا دینی فرض سمجھنے لگے، تو ایسی صورت میں فرضی احادیث اور مقدس خوابوں کے بیانات کی ضرورت بھی محسوس ہوئی۔ رسول اللہ سے یہ روایت منسوب کی گئی: "سَيَكُونُ فِي أُمَّتِي رَجُلٌ أَبُو حَنِيفَةَ هُوَ سِرَاجُ أُمَّتِي " یا پھر " سَيَكُونُ فِي أُمَّتِي رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ أَبُو حَنِيفَةَ النُّعْمَانُ هُوَ سِرَاجُ أُمَّتِي "۔

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 119، حاشیہ 43

ڈاکٹر راشد شاز نے امام شافعی کی تردید پر وضع حدیث "سَيَكُونُ فِي أُمَّتِي رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ هُوَ أَضَرُّ عَلَى أُمَّتِي مِنْ إِبْلِيسَ" بھی تعلیقات و حواشی میں نقل کی ہے۔ نیز رہتی کسر بعض صاحب کشف حضرات نے پوری کر دی اور فقہ حنفی کے فضائل بیان کرنے میں انتہاء ہی کر دی۔

بقول الشعرانی:

"قَالَ بَعْضُ أَهْلِ الكَشْفِ قَدِ اخْتَارَ تَعَالَى إِمَامًا لِدِينِهِ وَعِبَادِهِ وَلَمْ تَزَلْ أَتْبَاعُهُ فِي زِيَادَةٍ فِي كُلِّ عَصْرٍ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ(میزان، ج1، ص69) بعض اصحاب کشف نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امام ابو حنیفہ کو اپنے دین کی پیشوائی کے لیے چن لیا انہیں اپنے بندوں کا امام بنایا۔ ان کے ماننے والے ہر زمانے میں بڑھتے لے جائیں گے قیامت کے دن تک۔"[1]

اسی طرح بقول شعرانی ان کے استاد شیخ علی الخواص کہا کرتے تھے:

" مَدَارِكُ الإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ لاَ يَكَادُ يَطَّلِعُ عَلَيْهَا إِلَّا أَهْلُ الكَشْفِ مِنْ كِبَارِ أَوْلِيَاءِ یعنی ابو حنیفہ جہاں سے اپنے مسائل و مجتہدات کو مستنبط کرتے ہیں وہ اتنے دقیق ہیں کہ ان سے بجز کبار اولیاء اللہ اور صاحب کشف کے دوسرا مشکل سے مطلع ہو سکتا ہے۔

(میزان الکبریٰ ، ج1،ص52)"[2]

اس طرح کی مذکورہ تمام روایات میں جہاں ابو حنیفہ کو دین کے لازمی حوالے کے طور پر پیش کیا گیا، وہیں اس تصور کو بھی تقویت ملی کہ ائمہ اربعہ کا ظہور اللہ کی ایک منظم اسکیم کا حصہ ہے، جس کے بغیر دین کی صحیح سمجھ اور اس پر عمل ممکن نہیں۔

مصنف کے مطابق روایات کی طرح خواب بھی بیان کئے گئے، جن میں اللہ کے نزدیک امام ابو حنیفہ کا مرتبہ سب سے اعلیٰ، پھر امام ابو یوسف اور اس کے بعد امام احمد کا درجہ بتایا گیا۔ اسی قسم کا ایک خواب ڈاکٹر راشد شاز نے تعلیقات و حواشی میں ذکر کیا ہے:

"کسی نے امام محمد کو وصال کے بعد خواب میں دیکھا، پوچھا آپ کا کیا حال ہے۔ امام محمد نے کہا کہ اللہ مانے مجھ سے فرمایا کہ اگر تجھے عذاب دینے کا ارادہ ہوتا تو تجھے یہ علم عطا نہ کرتا۔ خواب ہی میں راوی کو آپ نے یہ بھی بتایا کہ یہاں ابو یوسف کا مرتبہ مجھ سے بلند اور ابو حنیفہ ہم سبھوں سے بلند مرتبے پر فائز ہیں۔

(محولہ حافظ ابو بکر خطیب بغدادی، متوفی 463ھ تاریخ بغداد، ج2، ص171)۔"[3]

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص120، حاشیہ 44

[2] ایضاً

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص121، حاشیہ 45

ڈاکٹر راشد شاز **حدائق حنفیہ** سے ایک اور خواب کا حوالہ دیتے ہوئے تبصرہ کرتے ہیں:

"کہا جاتا ہے کہ امام محمد بن محمد حاکم متوفی ۳۳۴ھ نے امام محمد کی چند تصنیفات مثلاً مبسوط، جامع صغیر اور جامع کبیر کی مدد سے عام قارئین کے لئے فقہ کا ایک Handy ایڈیشن ترتیب دیا جس کا نام "الكافي في فروع الحنفيه" رکھا۔ راوی کہتا ہے کہ مؤلف کو خواب میں امام محمد کی زیارت ہوئی، آپ جلال میں تھے۔ کہتے تھے کہ جس طرح تم نے میری کتابوں میں کاٹ چھانٹ کی ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ تمہاری بھی کاٹ چھانٹ کر دے گا۔ راوی کہتا ہے کہ امام محمد کی تنبیہ حرف بحرف پوری ہوئی۔ مؤلف مرد کے لشکر کے ہاتھوں قتل ہوئے اور آپ کے جسم کے دو ٹکڑے درخت پر لٹکائے گئے۔

(حدائق حنفیہ، ص110 محولہ تذکرۃ المحدثین، ص151)"[1]

راشد شاز کے نزدیک، ایسے خواب نما اقوال نے یہ تصور مضبوط کر دیا کہ فقہ الٰہی منصوبے کا حصہ ہے اور اسے بغیر ترمیم قبول کرنا لازم ہے۔ جب تبدیلی کو عبرتناک انجام سے جوڑا گیا، تو فقہی اختلافات پر تنقید کی ہمت کیسے کی جا سکتی تھی؟ نیز یہ تھی عجیب و غریب اور غلو آمیز روایات، جن کا مقصد فقہاء کو ایسی صلاحیتوں کا حامل ثابت کرنا تھا جو صرف اللہ کے برگزیدہ افراد میں ہوتی ہیں۔

ڈاکٹر راشد شاز مناقب کردری سے امام شافعی سے منسوب ایک واقعہ نقل کرتے ہیں:

"امام محمد رات کے تین حصے کرتے، ایک میں عبادت، ایک میں مطالعہ اور ایک حصہ آرام کے لئے رکھتے۔ امام شافعی سے منقول ہے کہ ایک رات جب وہ امام محمد کے پاس ٹھہرے ہوئے تھے، ساری رات نفلیں پڑھتے رہے اور امام محمد چارپائی پر لیٹے رہے، جب صبح ہوئی تو امام محمد نے بغیر وضو کے نماز پڑھی۔ شافعی نے جب وضو کی بابت استفسار کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم نے ساری رات اپنے نفس کے لئے نوافل پڑھی جب کہ میں ساری رات، امت کی خاطر، کتاب اللہ سے مسائل کا استخراج کرتا رہا اور اس رات میں نے ہزار سے زیادہ مسائل کا استخراج کیا۔

(مناقب کردری ج2، ص159)"[2]

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق یہ دعویٰ mathematically اور logically درست نہیں کہ ایک رات میں ایک ہزار مسائل کا استخراج ممکن ہے، کیونکہ اگر ہر مسئلے کے حل میں محض ایک منٹ بھی لگے تو یہ تقریباً 16 سے 17 گھنٹے بنتے ہیں۔ یہ مبالغہ صرف شدت پسند اور اندھے مقلدین ہی تسلیم کر سکتے ہیں۔ مزید برآں، فقہاء کے اجتہادات کو براہ راست رسول اللہ اور صحابہ کی توسیع قرار دینے کی کوشش کی گئی، یہاں تک کہ امام ابو حنیفہ کو ان کے اساتذہ کے ذریعے براہ راست رسول اللہ سے منسلک کر دیا گیا۔

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص121، حاشیہ 45

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص122، حاشیہ 46

## فقہ حنفی اور مجلس الفقہاء کا تصور

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک کہنے والوں نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ فقہ حنفی محض ایک فرد کی کوششوں کا نتیجہ نہیں، بلکہ اس کی ترتیب و تدوین میں خیر القرون کی اہم شخصیات نے بھی حصہ لیا ہے۔ اسی وجہ سے، یہ اجتماعی کاوش متاخرین کے لیے ایک دائمی حوالہ تصور کی جانی چاہیے۔ مصنف کے مطابق ہمیں علم نہیں کہ ابو حنیفہ کو مجلس الفقہاء کے سربراہ کے طور پر پیش کرنے والے کس حد تک یہودی فقہی تاریخ اور ان کی مجلس علماء کی تفصیلات سے متاثر تھے۔ ان خیالات کے نتیجے میں عملاً وہی صورتحال پیدا ہوئی جیسی یہود کی تلمود کے بارے میں، یعنی اسے تقدیسی حیثیت دی گئی۔ کچھ اسی طرح، مسلم ذہنوں میں فقہائے اربعہ کی نسبت بھی تقدیس کا عنصر پیدا ہو گیا۔ اگرچہ ابو حنیفہ کی مجلس الفقہاء کے حوالے سے تاریخی شواہد میں تضادات موجود ہیں۔[1]

متاخرین نے اپنے مدرسۂ فکر کو معتبر اور اپنے استاد کی شخصیت کو غیر معمولی اہمیت دینے کے لیے خوابوں کے ساتھ ایسی تاریخ کا سہارا بھی لیا جو دراصل ان کے خوابوں اور خواہشات کا ایک تسلسل (extension) تھی، اور جس میں حقیقت کم اور مبالغہ زیادہ تھا۔ کہا گیا کہ حماد کا وہ مسندِ ارشاد، جس پر ابو حنیفہ نے ان کے انتقال کے بعد 120ھ میں رونق بخشی اور اپنی وفات 150ھ تک متمکن رہے، اس کا سلسلہ ابراہیم نخعی، علقمہ و اسود اور بالآخر عبد اللہ بن مسعود کے ذریعے رسول اللہ ﷺ تک پہنچتا ہے۔ اس اعتبار سے فقہ کا مسند دراصل مسندِ رسول ﷺ تھا، جس پر ابو حنیفہ کو بیٹھنے کا موقع ملا۔

مزید یہ بھی کہا گیا کہ ابو حنیفہ نے اپنے پیشرؤوں سے آگے بڑھتے ہوئے اس مسند کو کبار فقہاء کی مجلس میں تبدیل کر دیا۔ طحاوی کے مطابق، ابو حنیفہ کے تلامذہ میں سے چالیس افراد نے فقہ کی تدوین میں حصہ لیا، جن میں ابو یوسف، زمر، داؤد طائی، اسد بن عمر، یوسف بن خالد میمی اور یحیٰ بن ابی زائدہ کے نام نمایاں ہیں۔ طحاوی کی روایت کے مطابق، لکھنے کی ذمہ داری یحیٰ بن ابی زائدہ کو سونپی گئی، اور وہ دس سال تک اس خدمت کو انجام دیتے رہے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس مجلس کے اراکین کا انتخاب ان کی فنی مہارتوں کی بنیاد پر کیا گیا تھا۔ امام زفر اپنی قوتِ استنباط کے لئے معروف تھے، جبکہ مندل حدیث اور آثار میں بے مثال تھے۔ قاسم بن معین اور امام احمد کو ادب اور عربیت میں مہارت حاصل تھی۔ یوں ابو حنیفہ کی یہ فقہی مجلس، جس نے مستقبل کے لئے دو تہائی سے زائد مسلمانوں کے لئے فقہ مرتب کرنا تھی، انتہائی حزم اور احتیاط کے ساتھ ترتیب دی گئی ایک مجلس سمجھی گئی، جسے گویا "من جانب اللہ" (divinely ordained) قرار دیا گیا۔

تاہم، مصنف ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک اس طرح کی مجلس کی یہ مفروضہ تصویر تاریخی شواہد سے متصادم ہے۔ اس دعوے کو رد کرنے کے لئے صرف یہ ایک مثال کافی ہے کہ یحیٰ بن ابی زائدہ، جنہیں اس مجلس کے کاتب (scribe)

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص38

کی حیثیت سے پیش کیا گیا، ان کی پیدائش 120ھ میں ہوئی، جو کہ حماد کی وفات اور ابو حنیفہ کے مسند پر متمکن ہونے کا سال ہے۔ جبکہ ابو حنیفہ کی وفات 150ھ میں ہوئی۔ اس لحاظ سے یہ دعویٰ کہ یحییٰ بن ابی زائدہ نے دس سال تک اس مجلس میں کاتب کی حیثیت سے خدمات انجام دیں، تاریخی لحاظ سے درست نہیں ہو سکتا۔[1]

## مدون مسائل کی تعداد

فقہ حنفی کے مدون مسائل کے حوالے سے ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"کہا جاتا ہے کہ ابو حنیفہ نے جس قدر مسائل مدون کیے ان کی تعداد بارہ لاکھ نوے ہزار سے کہیں زیادہ ہے۔

(دیکھئے قلائد حقود العقیان)"[2]

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے دورِ حیات میں ہی فقہ کے تمام ابواب اپنی مکمل صورت میں ترتیب پا چکے تھے، لیکن تاریخ یہ بھی ظاہر کرتی ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگردوں کی تیس سالہ محنت ہم تک نہیں پہنچ سکی ہے۔ امام رازی نے "مناقب الشافعی" میں وضاحت کی ہے کہ امام ابو حنیفہ کی کوئی تصنیف آج موجود نہیں ہے۔

## تحقیقی جائزہ

مقالے میں پہلے بھی بحث گزر چکی ہے کہ فقہائے اربعہ کو متبعین عقیدے کے طور پر نہیں دیکھتے۔ اگرچہ مصنف نے اپنے دعووں کے ثبوت کے لیے کئی جگہ صرف نثر پر اپنی مہارت کو ہی کافی سمجھا ہے۔ مصنف کو فقہ کو ایسی جبری تاریخ کے طور پر پیش کرنے کی بہتر وضاحت کرنی چاہیے تھی، جہاں یہ مسلمانوں پر تھوپی گئی اور عہد زوال کی نمائندگی قرار دی گئی۔ اسی طرح، مصنف نے علمی اختلافات میں برتری حاصل کرنے کے لیے سیاسی نظام کی مدد طلب کرنے، اور علمی برتری کے واسطے عوامی پروپاگینڈا کو استعمال کرنے، پر کوئی ٹھوس دلیل پیش نہیں کی۔ ڈاکٹر راشد شاز کا علمی اختلافات کو عوامی حملوں سے جوڑنا یہ تاثر پیدا کرتا ہے کہ جیسے فقہائے اربعہ نے علمی برتری کے لیے ایک دوسرے کے ساتھ باہم برسرپیکار ہو کر جنگیں لڑی ہوں۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ مصنف کو ان اختلافات کے حوالے سے کچھ واقعات کی تفصیل پیش کرنی چاہیے تھی، جیسے کہ کتنے حملے ہوئے، ان حملوں میں کتنے افراد زخمی یا قتل ہوئے، اور ان حملوں کی قیادت کس کے ہاتھ میں تھی۔ بلاشبہ، فقہائے اربعہ نے ایسے کسی حملے میں کمانڈر کا کردار ادا نہیں کیا، بلکہ ان کا مقصد علم کا پھیلاؤ اور دین کی خدمت تھا۔

حالانکہ، مصنف کی باتوں سے واضح ہوتا ہے کہ یہ عمل فقہائے اربعہ کی شعوری کوششوں کا نتیجہ تھا۔ اگرچہ امام ابو حنیفہؒ اور دیگر ائمہ کے مناظرے نہ صرف مسلمانوں کے ساتھ، بلکہ غیر مسلموں کے ساتھ بھی منقول ہیں میں کم از کم یہ دو

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص122، حاشیہ 47

[2] ایضاً

چیزیں نہیں دیکھائی دیتی۔ بلاشبہ علمی اختلافات کے باوجود ائمہ ایک دوسرے کی قدر کرتے تھے شاہ ولی اللہ کے بقول مصنف نے اس کتاب میں ذکر کیاہے کہ کیسے امام ابویوسف نے، خلیفہ جعفر منصور کی امامت میں نماز ادا کی، جبکہ خلیفہ کو پچھنے لگے ہوئے تھے، جوکہ احناف کا مسلک نہیں ہے، مصنف کا یہ بیان ان کی فکر کو تقویت دینے کے لیے کافی ہے، لیکن یہ ابہام کا شکار ہے کیونکہ مصنف نے اپنی اس فکر کو آگے بڑھاتے ہوئے فقہ کو دین کے مقابلے میں لا کھڑا کرنے کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کی، جو ان کے فکری بیانیے کو مزید پیچیدہ اور متنازعہ بنا دیتا ہے۔ جہاں تک مختلف ورژنز کا تعلق ہے، اگر مصنف یہ کہتے کہ تفصیلی فروعی مسائل میں مجتہدین کی مختلف آراء فطری امر ہیں، تو یہ بات زیادہ درست ہوتی، نیز فقہاء کے مابین مختلف فیہ آراء کے اسباب مقالہ میں کئے گئے ہیں۔ یہ مناسب ہوتا کہ مصنف فقہ پر تنقید کرتے ہوئے عقائد (اصول دین) کی بحث سے اجتناب کرتے، کیونکہ ان کی تنقید کا دائرہ صرف فقہ تک محدود ہونا چاہیے، اگر یہ تنقید ائمہ اربعہ پر بھی کی جائے تو وہ صرف علم فقہ کے دائرے میں ہونی چاہیے، نہ کہ فقہ الاکبر یا عقائد کے حوالے سے۔

البتہ، امام ابو حنیفہؒ پر مرجیہ کا الزام ایمان کی تعریف کی بناء پر لگایا گیاہے۔ در اصل جو ایمان کی تعریف اہل السنت و الجماعت امام اوزاعی، اسحاق بن راہویہ، تمام اہل حدیث، اہل مدینہ [1]، اہل ظاہر اور سلف کے نزدیک ہے اس تعریف میں ایمان کی دل سے تصدیق اور زبان سے اقرار کے ساتھ اعمال بھی داخل ہیں۔ جبکہ ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک: "وَالْإِيمَان هُوَ الْإِقْرَار والتصديق" [2] یعنی ایمان کے اقرار اور تصدیق بالقلب کا نام ہے "اعمال ایمان میں شامل نہیں ہیں" [3]۔ نیز ان دونوں مذاہب کے پاس قرآن و سنت سے دلائل اپنے موقف کے حق میں دلائل موجود ہیں۔ نیز یہاں مرجیہ کے مذہب کو ذکر کرنا ضروری ہے۔ جو مزید کئی ذیلی شاخوں میں منقسم ہیں۔ مرجیہ کے عقائد درج ذیل ہیں:

---

[1] مدینہ منورہ، اسلام کی دوسری مقدس ترین شہر ہے جو ہجرتِ نبوی ﷺ کے بعد مرکز اسلام بنا۔ ہجرت سے قبل اس کا نام یثرب تھا۔ یہاں مسجد نبوی واقع ہے، جو مسلمانوں کی پہلی علمی و تربیتی درسگاہ تھی، اور جہاں رسول اللہ ﷺ کی رہائش بھی تھی۔ مدینہ میں مسجد قُبا (پہلا اسلامی مسجد) اور مسجد قبلتین بھی موجود ہیں، جہاں نماز کے دوران قبلہ بیت المقدس سے کعبہ کی طرف تبدیل ہوا۔ مدینہ کا مشہور قبرستان جنت البقیع ہے، جس میں حضرت عثمانؓ، ازواجِ مطہرات، اور اہل بیت کے افراد دفن ہیں۔ مدینہ کی تاریخی اہمیت اس کے سیاسی، دینی اور تمدنی کردار کی بنا پر ہمیشہ نمایاں رہی۔ یہ شہر اسلامی ریاست کا پہلا دار الخلافہ بھی رہا، جہاں سے اسلامی حکومت نے فارس و روم جیسی عظیم سلطنتوں کا مقابلہ کیا۔ یہ شہر نہ صرف روحانی مرکز ہے بلکہ اسلامی تہذیب، تعلیم، سیاست اور تمدن کا بھی ابتدائی گہوارہ ہے۔

(كتاب مجلة البحوث الإسلامية، مجموعة من المؤلفين، *shamela.ws*، المکنہ، ص328، https://shamela.ws/book/8322/47683 تاریخ ملاحظہ مئی08، 2025)

[2] الخمیس، محمد بن عبد الرحمن، الفقه الأكبر، ينسب لأبي حنيفة النعمان، عمارت عربی، مکتبۃ الفرقان، اشاعت اول، 1419ھ-1999م، ص55

[3] راجحي، عبد العزیز بن عبد اللہ بن عبد الرحمن، شرح العقيدة الطحاوية، ص237

1۔ ایمان اللہ کی معرفت، اللہ کے سامنے جھکاؤ، اس پر تکبر نہ کرنے، اور دل سے محبت کرنے کا نام ہے۔ جو شخص ان خصوصیات کو اپنے اندر جمع کر لے وہ ایمان والا ہے، اور اس کے علاوہ جو طاعت ہے وہ ایمان کا حصہ نہیں ہے، اور اس کا چھوڑ دینا ایمان کی حقیقت کو نقصان نہیں پہنچاتا، اور اگر ایمان خالص ہو اور یقین سچا ہو تو اس پر عذاب نہیں ہو گا۔[1]

2۔ مرجیہ صالحہ کا ایمان اور کفر کے بارے میں یہ عقیدہ ہے کہ: "ایمان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی پہچان کی جائے۔ اور کفر یہ ہے کہ اللہ کی پہچان میں انسان جاہل ہو۔ اور جو شخص کہے خدا تین میں سے ایک ہے (عقیدہ تثلیث)، یہ کہنا کفر پر مبنی نہیں ہے، لیکن یہ بات صرف گستاخ ہی سے ظاہر ہو سکتی ہے۔ نماز اللہ کی عبادت نہیں ہے، اور اللہ کی عبادت صرف اس کی پہچان ہے؛ یعنی ایمان۔ اور یہ ایک خاصیت ہے جو نہ بڑھتی ہے اور نہ کم ہوتی ہے۔ اسی طرح کفر بھی ایک خاصیت ہے جو نہ بڑھتا ہے اور نہ کم ہوتا ہے۔"[2]

3۔ ایمان اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی معرفت، اور اس بات کا اقرار ہے جو اللہ نے نازل کیا اور جو رسول مجموعی طور پر (اجمالی طور پر) لے کر آئے، نہ کہ تفصیلی طور پر۔ اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے۔

دوران تحقیق ایک وجہ امام ابو حنیفہؒ کو مرجیہ کہنے کی یہ سامنے آئی جس کی طرف علامہ الشہرستانی نے اشارہ کیا ہے کہ: یہ عجیب بات ہے کہ غسان نے امام ابو حنیفہؒ "مرجئہ" میں شمار کرتا تھا، حالانکہ یہ اس نے امام ابو حنیفہؒ پر جھوٹ باندھنا تھا۔ ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ قدریہ اور معتزلہ کے مخالف تھے، جو ابتدائی دور میں ظاہر ہوئے تھے۔ اور معتزلہ ہر اس شخص کو جو ان کے قدر کے نظریے سے اختلاف کرتا، "مرجئہ" کہہ دیتے تھے۔ اسی طرح وعیدیہ خوارج بھی یہی رویہ رکھتے تھے۔ لہٰذا یہ بعید نہیں کہ یہ لقب انہیں انہی دو گروہوں، یعنی معتزلہ اور خوارج، کی طرف سے ملا ہو۔[3]

یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایمان صرف "تصدیق بالقلب" بھی ہے، اور یہی موقف مرجئہ کا بھی ہے، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔ اس سے لوگوں کا یہ گمان کر لینا کہ امام صاحبؒ بھی مرجئہ کی طرح ایمان سے اعمال کو اس طرح مؤخر کرتے تھے کہ بس ایمان لے آنا ہی کافی ہے اور اطاعت لازم نہیں، سراسر غلط فہمی ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہؒ جیسی شخصیت، جو عملی مسائل کو انتہائی وضاحت کے ساتھ بیان کرتے تھے، وہ عمل کو ترک کرنے کا فتویٰ دے سکتے ہوں؟

---

[1] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ،الملل والنحل،ج1،ص140

[2] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ،الملل والنحل،ج1،ص145

[3] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ،الملل والنحل،ج1،ص141

نیز جمہور کے نزدیک ایمان کم بھی ہوتا ہے اور زیادہ بھی ہوتا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امام نہ کم ہوتا ہے اور نہ زیادہ۔ احناف نے اپنے اس موقف پر تفصیلی دلائل بھی اپنی کتب جیسے عقیدہ طحاویہ وغیرہ میں ذکر کئے ہیں۔ اگرچہ ایمان کی تعریف، خاصیت، اور کم یا زیادہ ہونے نہ ہونے کی بحث بہت طویل ہے۔ نیز مقالہ نگار کے نزدیک یہاں ضروری یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ یا ان کے اصحاب کو آج بھی مرجئہ کہا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے دیگر عقائد کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف ایمان کے بارے میں ان کے ایک عقیدے کو بنیاد بنا کر انہیں مرجئہ کہنا، اور یہ تاثر دینا کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے تمام عقائد مرجئہ کے عقائد جیسے ہیں، صریحاً غلط اور گمراہ کن ہو گا۔

## فقہی پیمانے اور ایمان

مقالہ نگار کے نزدیک مصنف نے ایمان کو جس فقہی پیمانے سے ناپ تول کرنے کی بات کی، یقیناً وہ علم الکلام سے عقلی استدلالات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ اس پر "کلامی بحثوں کے مسلم سماج پر منفی اثرات" بحث ہو گی۔ اصول دین (عقائد) کی تشریح و تعبیر میں امام ابو حنیفہؒ ایمان کی بابت جمہور سے الگ ہیں، احناف کی طرف سے اس پر بھی دلائل دئے گئے ہیں۔ جیسے:

"قال الإمام أبو حنيفة رحمه تعالى : الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأنه لا يتصور نقصانه إلا بز دة الكفر ولا يتصور ز دته إلا بنقصان الكفر، وكيف يجوز أن يكون الشخص الواحد في حالة واحدة مؤمنا وكافرا "[1]

یعنی "ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ کم ہوتا ہے، کیونکہ اس کے کم ہونے کا تصور صرف کفر کے بڑھنے سے کیا جاسکتا ہے، اور اس کے بڑھنے کا تصور صرف کفر کے کم ہونے سے کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شخص ایک ہی حالت میں مؤمن بھی ہو اور کافر بھی؟"

نیز ایمان بعض جہات سے کم اور زیادہ ہوتا ہے اور بعض نہیں۔ جیسے ایمان لانے کے اعتبار سے ایمان کم یا زیادہ نہیں ہوتا بلکہ ایمان تصدیق اور یقین کے اعتبار سے زیادہ اور کم ہوتا ہے۔[2] امام ابو حنیفہؒ کی اس توجیہ کی بناء پر ایمان کے اعتبار سے ہم سب مؤمن (ابو بکرؓ بھی) ایمان میں برابر ہیں، لیکن تصدیق و یقین اور اعمال میں ایک دوسرے پر فضیلت ہو سکتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے اس موقف کی بنیاد صرف منطقی استدلالات پر نہیں ہے، جنہیں مصنف بھی درست سمجھتے ہیں، بلکہ قرآن مجید کی کچھ آیات بھی امام ابو حنیفہؒ کے موقف کی تائید کرتی ہیں، جو اس موقف کے حق میں پیش کی جاتی ہیں۔ جیسے:

---

[1] الخمیس، محمد بن عبد الرحمن، أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، سعودیہ عرب، دار الصمیعی، ص390

[2] ایضاً

1۔ آیت ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[1]۔ترجمہ:"مگر (یہ خواہش اس لئے کی ہے) تاکہ میرے دِل کو پورا اطمینان حاصل ہو جائے۔"سے مراد دل کا ایمان ہے، جو تصدیق کے ساتھ ساتھ انقیاد (تسلیم کرنا) بھی ہے، کیونکہ پرندوں کے زندہ ہونے کا مشاہدہ کرنے کے بعد، موسیٰؑ کو پرندے زندہ کرنے کا ایمان جو پہلے سے اس پر ایمان اور یقین میں اضافہ ہوا، یہاں تک کہ وہ عین یقین بلکہ حق یقین تک پہنچ گیا۔

2۔ آیت﴿وَ لَمَّا رَاَ الْمُؤْمِنُوْنَ الْاَحْزَابَ قَالُوْا هٰذَا مَا وَعَدَنَا اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَ صَدَقَ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَ مَا زَادَهُمْ اِلَّااِيمَانًا وَّ تَسْلِيمًا ﴾[2]۔ترجمہ:"اور جو لوگ ایمان رکھتے ہیں، جب انہوں نے (دشمن کے) لشکروں کو دیکھا تھا تو انہوں نے یہ کہا تھا کہ: یہ وہی بات ہے جس کا وعدہ اللہ اور اس کے رسول نے ہم سے کیا تھا ور اللہ اور اس کے رسول نے سچ کہا تھا۔"میں ایمان سے مراد اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے وعدے پر یقین اور تصدیق ہے، یعنی یہ یقین کرنا کہ اللہ تعالیٰ اپنے ایمان لانے والوں کو ضرور فتح دے گا۔ مصنف نے بھی اسی آیت سے ﴿وَ مَا زَادَهُمْ لِلَّااِيمَانًا ﴾ اپنے موقف ایمان کم اور زیادہ ہوتا ہے کے حق میں دلیل لایا ہے۔

3۔ آیت﴿اَلّذِينَ قَالَ لَهُمُ النّاسُ إِنّ النّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُوا حَسْبُنَا اللّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾[3]۔ترجمہ:"وہ لوگ جن سے کہنے والوں نے کہا:یہ (مکہ کے کافر)لوگ تمہارے (مقابلے) کے لیے (پھر سے) جمع ہو گئے ہیں، لہٰذا ان سے ڈرتے رہنا۔ تو اس (خبر) نے ان کے ایمان میں اور اضافہ کر دیا اور وہ بول اُٹھے کہ: ہمارے لئے اللہ کافی ہے وہ بہترین کارساز ہے۔" میں بھی ایمان سے مراد صرف دل کی تصدیق، یقین اور تسلیم ہے۔ اس طرح یہ تینوں آیات تصدیق میں اضافے پر دلالت کرتی ہیں، کیونکہ یہاں یقیناً اعمال میں اضافہ نہیں ہے۔

مقالہ نگار کے نزدیک، یہاں مصنف کی رائے (ایمان کم یا زیادہ ہوتا ہے) سلف کے حق میں درست معلوم ہوتی ہے کہ ایمان واقعی کم اور زیادہ ہوتا ہے۔ جہاں تک مصنف کے مطالبے، "اگر عمل کی قید لگائی جائے تو پھر وہ کم سے کم کون سا عمل ہو گا جو تکفیر سے اہل ایمان کو بچانے کے لیے کافی ہو؟" کی صورت میں جو رد سلف کے منہج پر ہے، وہ حیران کن ہے۔ یعنی جو عمل کو ایمان کا حصہ سمجھتے ہیں ان سے اس مذکورہ مطالبہ کی بجائے

---

[1] البقرۃ،260:02

[2] الاحزاب،22:33

[3] آل عمران،173:03

اگر مصنف اسے غیر مشروط عبودیت اور مکمل سپردگی کے ساتھ جوڑ دیتے تو بہتر ہوتا۔ کیونکہ اللہ کی طرف سے مکلفین سے مکمل دین میں داخل ہونے کا مطالبہ ہے، وہ ان قیدوں کا محتاج نہیں ہے۔

## ایمان کا فقہی پیمانوں سے ماپنا

مقالہ نگار کے نزدیک:

- ❖ جہاں تک ایمان کو مظاہر کی نظر سے دیکھنے کا تعلق ہے، جمہور فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ مظاہر، یعنی جوارح (اعمال)، بھی ایمان کا حصہ ہیں۔ اسی لیے وہ افعال جو کفر و شرک کے مترادف ہوں، قرآنی پیراڈائم میں وعیدوں پر مبنی ہیں۔ جیسے آیت﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[1]۔ ترجمہ: "بیشک اللہ اس بات کو معاف نہیں کرتا کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک ٹھرایا جائے، اور اس سے کمتر ہر بات کو جس کے لیے چاہتا ہے معاف کر دیتا ہے۔" اللہ تعالیٰ نے شرک کرنے والوں کے لیے وعید بیان کی۔ نیز، مقالہ نگار کے نزدیک ڈاکٹر راشد شاز بھی امام ابو حنیفہؒ کے موقف، جو کہ ایمان کو زبان سے اقرار اور دل سے تصدیق کا نام قرار دیتے ہیں، سے متفق نظر آتے ہیں۔
- ❖ جن بعض کے نزدیک اضافی اور فرضی عقائد آگے چل کر ایمان کا جز بن گئے، ان بعض کا ذکر اور وہ عقائد بھی ضرور بیان کیے جاتے، جو کہ مصنف نے نہیں کیے بلکہ ان فرضی عقائد کا فقہی تحکیم کے ساتھ جوڑنا بھی واضح طور پر ابہام پر مبنی ہے۔
- ❖ صرف خوارج نے "لا ﷲ " کے قائلین کا گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو جانے پر، اہل ایمان کی تکفیر شروع کی۔ جو اب نہیں رہے۔ اس موقف کی تردید اہل السنت والجماعت، ائمہ دین اور متکلمین نے کی ہے۔
- ❖ "قرآن حادیث ہے یا قدیم" خلق قرآن کا مسئلہ ہے۔ جو ابتدائی طور ایک خاص بیگ گرائونڈ میں معتزلہ کی جانب سے پیش کیا گیا تھا نہ کہ جمہور اہل سنت کی طرف سے، اور اسے بزور شمشیر زبردستی مسلط کرنے کی کوشش کی گئی۔ امام احمد بن حنبل نے اس نظریے کی سختی سے مخالفت کی، جس کے نتیجے میں انہیں شدید مشکلات اور تکالیف کا سامنا کرنا پڑا۔ اس مسئلے کو اس انداز میں پیش کرنا کہ فقہائے اربعہ نے خود ساختہ طور پر بخوشی خلق کو اصول دین کا مسئلہ قرار دیا، درست نہیں معلوم ہوتا۔

## کلامی بحثوں کے مسلم سماج پر اثرات

- ❖ مصنف کا یہ کہنا کہ "بعض کلامی اور فقہی حلقہ فکر کے نزدیک جو شخص صاحب ایمان سمجھا جاتا مخالفین کے پاس اس کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا کے وہ مخالفت میں اس شخص کے ایمان کو ساقط الاعتبار سمجھتے۔" بلاشبہ ابہام پر مبنی

---

[1] النساء، 48:04

ہے، ائمہ اربعہ میں احناف کی ایمان کی تعریف جمہور ائمہ محدثین سے الگ ہونے کے باوجود ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک نے دوسرے کو ساقط الایمان تصور نہیں کیا۔ نیز مصنف کو امام بخاری و مسلم کی جانب سے احادیث مروی نہ کرنے کی اصل وجہ ذکر چاہیے تھی کیونکہ ایمان کی تعریف کی بابت ربیع بن سلیمان فرماتے ہیں میں نے امام شافعی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ "الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص"[1]، سے تو یہ ثابت ہوتا ہے یقیناً امام بخاری اور مسلم کی امام شافعی سے احادیث مروی نہ کرنے کی کوئی اور وجہ تھی۔ اگرچہ امام بخاریؒ نے ان لوگوں سے حدیث نہیں لی جو ایمان کی تعریف میں عمل کو داخل نہیں سمجھتے تھے۔

مقالہ نگار کے نزدیک مصنف نے ائمہ کے حوالے سے خطیب بغدادی کی کتاب تاریخ بغداد سے جو اقتباس پیش کیا، اس حوالے سے خطیب بغدادی کے رد پر کئی کتب جو احناف علماء کے علاوہ دوسروں نے لکھی، سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خطیب بغدادی کی ائمہ دین کی بابت بیان کردہ جرحیں اغلاط پر مبنی ہیں جیسے:

1۔ السهم المصيب في نحر الخطيب، میں امام سیوطی نے خطیب بغدادی کی تحریروں پر رد کیا ہے اور امام ابو حنیفہ کے بارے میں ان کی غلط بیانیوں کو بے نقاب کیا ہے۔

2۔ الانتصار لإمام أئمة الأمصار، جو سبط ابن جوزی کی تصنیف ہے۔ اس کتاب میں امام ابو حنیفہ کی علمی مقام و مرتبہ کو ثابت کرنے اور ان کی عظمت کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

3۔ تنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب[2]، علامہ محمد زاہد کوثری کی تصنیف ہے، اس کتاب میں خطیب بغدادی کی امام ابو حنیفہ کی سوانح حیات میں کی جانے والی غلط بیانیوں پر تنقید کی گئی ہے اور حقیقت کو واضح کیا گیا ہے۔

4۔ السهم المصيب في الرد على الخطيب[3]، میں خطیب بغدادی کی تحریروں پر رد کیا ہے اور امام ابو حنیفہ کے بارے میں ان کے بیان کردہ نکات کی تصحیح کی ہے۔

نیز ضروری ہے کہ یہاں خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد کے متعلق ان کتب سے ملخص کی صورت میں کچھ پیش کیا جائے:

مقالہ نگار کے مطابق، محمد علی جناحؒ اور سید مودودیؒ کی تکفیر پر مبنی فتاویٰ ذکر کیے گئے ہیں، میں اس بات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ کسی کی تکفیر میں ایسی شرائط عائد کرنا کہ عوام پر بھی اس شخص کی تکفیر پر توقف نہ کرنے کا بوجھ

---

[1] البیہقی، ابو بکر احمد بن الحسین، مناقب الشافعي، تحقیق: السید احمد صقر، قاہرہ، مکتبہ دار التراث، اشاعت اول، 1390ھ، ج1، ص385

[2] زاہد بن حسن الکوثری، نيب الخطيب، اشاعت جدید، 1990م

[3] عیسی ایوبی، الرد على الخطيب البغدادي، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، اشاعت اول، 1417ھ-1997م

ڈال دیا جائے، اس لیے ان فتاویٰ کی توجیہ میں علماء کو defend کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ فتاویٰ علمی بصیرت کے بجائے جذباتی ردعمل پر مبنی ہیں۔

سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ کی تکفیر کے حوالے سے مفتی محمود کا جو فتویٰ مصنف نے نقل کیا ہے، اسے فقہی اسلام کی روایت کا تسلسل قرار دینے کے بجائے دیوبند اور بریلوی مکاتب فکر کے علماء کی جانب سے نفرت اور تعصب پر مبنی ان زیادتیوں کا تسلسل کہا جاسکتا ہے جو محض فکری اور نظریاتی اختلاف کی بنیاد پر سید مودودیؒ کے خلاف روا رکھی گئیں۔ مفتی سعید خان[1] بغض وعناد پر مبنی اس رویے کو قرآنی پیراڈائم ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[2]۔ ترجمہ: "اور کسی قوم کی دُشمنی تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم ناانصافی کرو۔ انصاف سے کام لو، یہی طریقِ تقویٰ سے قریب تر ہے۔" سے مکمل طور پر متصادم قرار دیتے ہوئے سید مودودیؒ کے بارے میں اپنے اکابر علماء کے اس رویے کی مزید تفصیل یوں بیان کرتے ہیں:

> "اس شخصیت کو ہمارے سامنے لوگ کہتے تھے جلسوں میں نعرے لگاتے تھے ایک مودودی سو یہودی، سو یہودی ایک مودودی، اور کفر تک انہیں پہنچاتے تھے، ختم نبوت کا منکر ہے، فلاں کا منکر ہے، ایک جلسہ میں ہمارے ہی ایک استاد تھے، اللہ تعالیٰ ان کی خطائوں سے درگزر فرمائے جو کچھ ہو سکتا تھا جی بھر کہ انہوں نے جلسے میں گالیاں دیں، ہم بھی چپ کے سنتے تھے۔ ۔۔ اور بہت بڑے ایک بزرگ جن کا نام لیتے ہوئے سوچنا پڑتا ہے، انہوں نے لکھا کہ یہ شخص (مودودی) گمراہی کے اس درجہ میں ہے کہ تم دیکھوگے کہ مرنے سے پہلے پہلے یہ (مودودی) مہدی ہونے کا، نبی ہونے کا دعوی کر کے مرے گا۔۔۔اور پھر منشی مودودی اور مودودی نے کہیں پڑھا ہی نہیں، یہ سب پچھلے زمانوں کے قصے نہیں ہیں یہ ہماری آنکھوں دیکھی چیزیں ہیں آپ کی بھی آنکھوں دیکھی چیزیں ہونگی۔۔۔"[3]

---

[1] مفتی محمد سعید خان عصر حاضر کے جید علماء میں سے ہیں۔ آپ نے تفسیر، حدیث، تاریخ اور ترجمہ کی تعلیم شیخ ابو الحسن علی ندویؒ، شیخ الحدیث محمد زکریا کاندھلویؒ، شیخ القرآن غلام اللہ خانؒ اور مولانا رشید نعمانیؒ جیسے عظیم اساتذہ سے حاصل کی۔ 1983ء سے تفسیر، 1987ء سے فتویٰ نویسی اور تدریس حدیث کا سلسلہ جاری ہے۔ آپ نے عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت، ملتان میں ردّ مرزائیت کے کورس بھی پڑھائے، اور امریکہ کے مختلف مراکز میں قرآن کریم کی تدریس کی۔ آپ متعدد کتب کے مصنف ہیں جن میں "ریزہ الماس"، "سلام کے شرعی احکام"، "حدیثِ وفا" اور "دیوبندیت کی تطہیر ضروری ہے" شامل ہیں۔ علاوہ ازیں کئی ماہناموں کی ادارت بھی فرما چکے ہیں۔ آپ نے 2014ء میں اسلام آباد میں "الندوہ ایجوکیشنل ٹرسٹ" کی بنیاد رکھی، جو دینی وعلمی خدمات کا ایک اہم مرکز ہے۔
(Profile of Mufti Muhammad Saeed Khan Sahib --- Seerat.NET ~ Madani Memorial Inc. ~ Audio Lectures by Mufti Muhammad Saeed Khan, *seerat.net*, https://www.seerat.net/aboutus/profile.aspx , Accessed Apr 28, 2025 )

[2] المائدۃ، 05:08

[3] "Mufti Saeed Khan| اکابرین کے مولانا مودودیؒ پر لگائے گئے الزام غلط تھے " Posted on : Feb 21, 2024 by Syed Maududi Online , Youtube , 10 min., 24., https://youtu.be/BdqGuGow3cs?si=3Cjx78Z1diugOlOh

## فقہی گروہ بندیاں اور مسلم معاشرے کا انتشار

مقالہ نگار کے مطابق، بلا تحقیق و تنقید طلباء کا اپنے اساتذہ کی آراء پر اپنا موقف construct کرنا، بغض و نفرت کی اس آگ کو ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل کرنے اور اس میں مزید شدت پیدا کرنے کے لیے کافی ہے۔ نتیجتاً، جاوید احمد غامدی کی یا ان جیسی فکر سے تعلق رکھنے والے افراد کو "غامدی، غامدی" اور انجینئر محمد علی مرزا[1] کو "مرزے، مرزے" جیسے طعنے دیے جاتے ہیں اور کنایتاً انجینئر محمد علی کے نام میں مرزا کو مرزا غلام احمد قادیانی کے ساتھ نسبت دی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ، سوشل میڈیا پر ایسے بیانات بھی دیکھنے کو ملتے ہیں جہاں کچھ متعصب علماء ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھنے، ان کے ذبیحے کو حرام اور ان کے نکاح کو باطل قرار دینے کی جسارت کرتے ہیں۔ یہ وہ افراد ہیں جن کے ذہنوں میں صرف نفرت ہی کی لہر ہے، اور ایسے حالات کو فقہی اسلام سے وابستہ کرنا مناسب نہیں، کیونکہ ایسے فتاویٰ کی بنیاد صرف نفرت پر قائم ہے۔

مقالہ نگار کے مطابق، مصنف نے "الکامل فی التاریخ" سے بغداد کے بازاروں میں حنابلہ کے اثر و رسوخ کا ذکر کیا، لیکن مذکورہ سال کا ذکر نہ ہونے کی وجہ سے حوالہ تلاش کرنا مشکل ہو گیا۔ جبکہ "الکامل فی التاریخ" واقعات کی صحیح تفہیم و تلاش کے لیے مذکورہ سال کو mention کرنا ناگزیر ہے۔ معتزلی عالم کی قید سے اگرچہ مصنف یہ بتانے میں کامیاب رہے کہ مخالف نکتہ نظر رکھنے والوں کو قید کر لیا جائے مگر اس کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے: اگر یہ طریقہ کار گر ثابت ہوتا، تو ابتدا میں ہی معتزلہ کو مختلف سیاسی تحریکوں کے ذریعے گھر یا زندان میں قید کر کے دبایا جا سکتا تھا۔ کیونکہ یہ خیال پہلے نہ آیا؟ مزید برآں، کیا یہ واحد معتزلی عالم تھے جنہیں گھر پر روکے جانے سے معتزلی عقائد کی ترویج میں حتمی حربے کے طور پر استعمال کیا گیا نیز یہ بھی مذکور نہیں کہ کس نے یہ پابندی لگائی تھی؟ اگرچہ ابن اثیرؒ کے مطابق، شوافع اور حنابلہ کے درمیان فقہی اختلافات شدت اختیار کر گئے تھے، تاہم ابن اثیرؒ نے سال 475ھ میں "ذِكْرُ الْفِتْنَةِ بِبَغْدَاذَ بَيْنَ الشَّافِعِيَّةِ وَالْحَنَابِلَةِ"[2] کا ذکر کرتے ہوئے کسی بھی ایک جان کے ضیاع کا ذکر نہیں کیا۔ البتہ مصنف کو ان جنگوں کا ذکر ضرور کرنا چاہیے تھا جو فقہی

---

[1] انجینئر محمد علی مرزا کی پیدائش 4 اکتوبر 1977 کو پاکستان کے شہر جہلم (پنجاب) میں ہوئی۔ میکانیکل انجینئر ہونے کے باوجود، ان کا دل ہمیشہ علم دین کی تحقیق میں غرق رہا۔ ان کے اساتذہ میں ایک عظیم شخصیت، ڈاکٹر اسرار احمد، کا بھی ذکر ملتا ہے۔ انجینئر محمد علی مرزا کا شمار برصغیر پاک و ہند کی معروف مذہبی شخصیتوں میں سے ہوتا ہے۔ انہوں نے مختلف اوقات میں حنفی (بریلوی، دیوبندی) اور اہل حدیث مسالک سے تعلق رکھتے ہوئے ان کے اصول و عقائد اور فقہی مسلک کا گہرائی سے مطالعہ کیا۔ ان کی سب سے اہم مذہبی خدمت یہ ہے کہ انہوں نے جہلم میں قرآن و سنت ریسرچ اکیڈمی قائم کی، جہاں قرآن و حدیث کی روشنی میں ہفتہ وار مسائل، کرنٹ افیئرز ریکارڈ کیے جاتے ہیں۔ 2014 سے، یہ لیکچرز یوٹیوب پر نشر ہو رہے ہیں، تاکہ ہر مسلمان ان سے استفادہ کر سکے۔ ان کا اپنا یوٹیوب چینل پر لاکھوں فالوورز ان کی علمی اور تحقیقی بصیرت سے مستفید ہو رہے ہیں۔ انجینئر محمد علی مرزا خود کو کسی فقہی مسلک سے وابستہ نہیں کرتے۔

[2] ابن الأثير، عزالدين، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، اشاعت اول، 1997ء، ج8، ص286

اختلافات کی بنیاد پر ائمہ اربعہ کے ماننے والوں کے درمیان لڑی گئیں اور ان کا فاتح کون تھا اور کسے شکست ہوئی وغیرہ۔ نیز "الکامل فی التاریخ" سے کم از کم 475ھ سے 478ھ کے مزید واقعات جن میں: اہل حران کی بغاوت پر شرف الدولہ کا قاضی ابن جبلیہ اور اس کے دو بیٹوں کو سولی پڑ چاھانا[1]، مسلم حکمرانوں کی دفاعی کمزوری کے باعث اندلس کے شہر طلیطلہ[2] (Toledo) کا عیسائیوں کے قبضے میں چلا جانا[3]، سلجوق سلطان ملک شاہ کا عمید خرسان کے ذریعے نظام الملک کے بیٹے جمال الملک کو ایک سازش کے ذریعے اس کے اپنے خادم کے ہاتھوں زہر پلا کر قتل کروا دینا[4]، ابو المحاسن بن ابی الرضا نے نظام الملک کے خلاف سازش کی، اس سازش کی اطلاع نظام الملک تک پہنچنے، پر ابو المحاسن کو گرفتار کر کے ایک آنکھ نکال کر قلعہ ساوتہ بھیج دینا[5]، سلطان سلیمان بن قُتلمِش کا انطاکیہ کو فتح کرنے کے بعد شرف الدولہ کا سلطان سلیمان سے مال غنیمت جو سلطان نے فرادوس ایک جگہ سے حاصل کیا، کے مطالبہ پر تنازعہ ہونا جس سے انطاکیہ کے قریب ایک جنگ ہوئی، جس میں شرف الدولہ کے لشکر کو شکست اور شرف الدولہ کا قتل ہونا[6]، ابن جہیز کا آمِد شہر (جو ترکیہ کا علاقہ ہے) پر قبضہ کر کے وہاں کے لوگوں کو بھوکا اور قحط کی حالت میں مبتلاء کرنا (اگرچہ آمد شہر کے لوگوں نے بعد میں ایک مقامی رہنما کی مدد سے آمِد شہر ابن جہیز سے واپس لے لیا تھا)[7]، 478ھ میں بغداد میں اہل کرخ اور شہر کے دیگر علاقوں کے درمیان ایک بڑا فتنہ رونما ہونا: جو نہر دجاج[8] کے قریب درب آجر[9] اور اس کے ارد گرد کے علاقون کو جلا دینے اور خونریزی کا سبب بنا۔ وغیرہ شامل ہیں، سے معلوم ہوتا ہے کہ سلاطین کی جنگیں سیاسی مفادات کی وجہ سے تھیں، نہ کہ مصنف کی آراء جو فقہی اختلافات کو ان

---

[1] ایضاً

[2] طُلَیطَلہ (Toledo) اسپین کے وسطی جنوبی علاقے کا ستیل-لامانچا کا دارالحکومت ہے، جو میڈرڈ کے جنوب جنوب مغرب میں 67 کلومیٹر کے فاصلے پر دریائے ٹیگس کے کنارے واقع ہے۔ اسلامی دور (712–1085) میں یہاں ایک اہم مسیحی (موز عرب) آبادی رہی۔ 1085 میں شاہ الفانسو ششم نے اسے فتح کیا اور اسے قشتالہ کا سیاسی و سماجی مرکز بنایا۔ طلیطلہ کو اسپینی ثقافت کا نمائندہ شہر سمجھا جاتا ہے اور 1986 میں یونیسکو نے اسے عالمی ثقافتی ورثہ قرار دیا۔
("Toledo | History, Culture, & Arcitecture | Britannica ", *britannica.com,* https://www.britannica.com/place/Toledo-Spain , Accessed Apr 27, 2025)

[3] ایضاً

[4] ابن الأثیر، عزالدین، الکامل في التاریخ، ج8، ص281

[5] ابن الأثیر، عزالدین، الکامل في التاریخ، ج8، ص287 تا 288

[6] ابن الأثیر، عزالدین، الکامل في التاریخ، ج8، ص295

[7] ابن الأثیر، عزالدین، الکامل في التاریخ، ج8، ص299

[8] نہر دجاج ایک قدیم نہر تھی جو بغداد میں واقع تھی اور دریائے دجلہ کی شاخ تھی۔ (چیٹ جی پی ٹی، اوپن اے آئی، اپریل 27، 2025)

[9] یہ نہر بغداد کے مشرقی یا مغربی طرف بہتی تھی، جو دریائے دجلہ سے جڑی ہوئی تھی۔ (چیٹ جی پی ٹی، اوپن اے آئی، اپریل 27، 2025)

جنگوں کا اصل سبب مانتی ہیں ۔ اگر ہم ممالک اسلامیہ کے زوال اور وہاں سے مسلمانوں کی بے دخلی کی وجوہات کو، خصوصاً سقوط بغداد اور اندلس سے مسلمانوں کی بے دخلی، کے تناظر میں دیکھیں جس کی طرف مصنف نے بھی اشارہ کیا۔ تو سقوط بغداد کے بنیادی اسباب میں عباسی حکمرانوں کی نااہلی، سیاسی انتشار، اندرونی اختلافات، اور مسلم ریاستوں کے باہمی اتحاد کی کمی شامل حال تھی۔

## فقہی مسالک کی سرکاری سرپرستی

مصنف کے نزدیک فقہ مالکی اور حنفی کے پھیلاؤ کی ضرورت خود فقہاء نے محسوس کی، اور ان کی ترویج کے لیے سرگرمی دکھائی گئی۔ تاہم، اگر یہ دعویٰ درست ہوتا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ ابتدا ہی میں قاضی کا منصب قبول کر لیتے اور فقہ کی ترویج و ترقی کی بنیاد اپنے ہاتھوں رکھ دیتے۔ فقہی مسالک کی سرکاری سرپرستی کے حوالے سے ڈاکٹر راشد شاز پہلے متعرض نہیں؛ ان کی فکر واضح طور پر ابن حزم اور مستشرقین کی آراء سے مستعار نظر آتی ہے۔ اس کے باوجود، فقہاء کی سرکاری سرپرستی کے حوالے سے متبعین انکار نہیں کرتے، بلکہ فقہ حنفی کا سرکاری مسلک کے طور پر تسلیم کیا جانا ان کے لیے باعث فخر ہے:

> "خلافتِ عباسیہ میں امام ابو یوسفؒ کو جب قاضی القضاۃ کے عہدہ پر سرفراز کیا گیا، اسی وقت سے فقہِ حنفی آسمان کی بلندیوں کو پہونچ گیا۔ گویا مذہب حنفی اسلام کا سرکاری مذہب بن گیا اور پورے عالم اسلام میں قضاء کے عہدے سے اسی کو سرفراز کیا جاتا تھا جو مذہبِ حنفی کا ماہر اور متخصص ہوتا"[1]

فقہ حنفی کے پھیلاؤ کو صرف سرکاری سرپرستی کا نتیجہ قرار دینا تاریخی حقائق سے مطابقت نہیں رکھتا۔ انڈونیشیا اور ملیشیا جیسے علاقوں میں، جہاں نہ عباسی خلافت، نہ مغل سلطنت، اور نہ ہی عثمانیہ کا اثر تھا، اکثر مسلمان فقہ حنفی کو اپنائے ہوئے ہیں، جو اس کی علمی گہرائی اور عملی افادیت کا ثبوت ہے۔

اسی طرح، برکے خان، جو گولڈن ہورڈ (Golden Horde) کے حکمران اور اسلام قبول کرنے والے اولین منگول حکمرانوں میں سے تھے، نے فقہ حنفی کو اپنی وسیع سلطنت (مشرقی یورپ سے وسطی ایشیا تک) کے قانون کے طور پر اپنایا۔ کیا یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ اتنے وسیع علاقے کے حکمران، تحقیق اور بصیرت کے بغیر یہ فیصلہ کرتے؟ یہ قیاس نہ صرف غیر منطقی ہے بلکہ ان کی حکمرانی کی بصیرت کی توہین ہے۔ یہ شواہد واضح کرتے ہیں کہ فقہ حنفی اپنی علمی بنیادوں اور عملی افادیت کے باعث ہر دور اور علاقے میں مقبول ہوئی۔

مقالہ نگار کے نزدیک، یہ سوچ کہ حکومت بغیر سرکاری قانون کے کام کرے، اگر حقیقت پسندی سے عاری ہوتا تو امام ابو یوسفؒ کو قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کا منصب عباسی خلیفہ ہارون الرشید کبھی عطا نہ کرتے۔ جب ہارون الرشید نے

---

[1] مولانا محمد انوار خان قاسمی بستوی، فقہِ حنفی کا مختصر تاریخی ارتقاء، دارالعلوم، ذی الحجہ 1440ھ اگست 2019ء، شمارہ 8، جلد 103

ایسا کر لیا تو یہ باقی مومنین کو قرآنی حکم ﴿يٰاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوْا اَطِيعُوا اللهَ وَ اَطِيعُوا الرَّسُوْلَ وَ أُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1]۔ ترجمہ: ”اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور اس کے رسول کی بھی اطاعت کرو۔“ کے تحت اولی الامر یعنی حاکم وقت کے فیصلے کو قرآنی پیراڈائم کے مطابق ہونے کو، لازم پکڑ لینا چاہیے تھا۔ جبکہ ایک طرف مصنف اولی الامر کے زمرے میں فقہاء کو شامل کرنے سے انکاری ہیں، اور دوسری طرف جب اللہ اور رسول کی اطاعت کے بعد حاکم وقت کی اطاعت کی بات آتی ہے تو وہاں بھی انکار کا رویہ اختیار کرتے ہیں۔ یہ دوہرے معیار کا مظہر ہے، جو نہ صرف قرآنی اصولوں سے متصادم ہے۔ اولی الامر کے اس قرآنی حکم کے مطابق سربرائے مملکت کا فقہ حنفی اور مالکی کا اختیار کر لینا قابل قبول ہے۔ اگر فقہ حنفی اور مالکی کے بجائے کوئی اور فقہ، چاہے وہ فقہ اربعہ کے علاوہ ہوتی، تو بھی مصنف اور دیگر معترضین کی جانب سے اعتراضات اٹھائے جاتے۔ یقیناً ہم قاضی ابو یوسفؒ کو قاضی القضاۃ مقرر کرنے پر ہارون الرشید جیسے علم دوست اور بصیرت رکھنے والے حکمران کی کم عقلی پر شک نہیں کر سکتے۔ یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ آخر کیا وجہ تھی کہ سب سے پہلے فقہ حنفی کو عباد سیوں نے سرکاری فقہ یا قانون کے طور پر اختیار کیا؟ مصنف کو ان وجوہ کی طرف توجہ دلانی چاہیے تھی نہ کہ اپنی فکر کو دوسرے سے مستعار لیتے۔

مقالہ نگار کے مطابق، اگر فقہ حنفی اور مالکی کے فروغ کا واحد سبب سرکاری سرپرستی ہوتا، تو دنیا میں صرف یہی دو فقہیں موجود ہوتیں، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ فقہ شافعی اور فقہ حنبلی بھی آج دنیا میں وسیع پیمانے پر فالو کی جاتی ہیں۔ کیا ان کے ماننے کی وجہ بھی سرکاری مذہب کے طور پر قبول کرنا ہے؟ یقیناً نہیں۔ یہاں حیرت کی بات یہ ہے کہ جو چار فقہیں مدون اور مستند ہیں، ان کے فقہی اختلافات کے باوجود امت مسلمہ ان پر متفق ہے، لیکن مصنف ان کا انکار کر رہے ہیں۔ اس کے برعکس، وہ ان فقہوں کے لیے فکر مند ہیں جو نہ تو اتنی شہرت حاصل کر سکیں اور نہ ہی امت میں ان کا کوئی نمایاں مقام ہے۔ یہ نقطہ نظر علمی اور تاریخی حقائق سے متصادم معلوم ہوتا ہے۔ اگر آج امام اوزاعیؒ کا مسلک باقی مسالک اربعہ کی طرح بطور پانچواں فقہی مسلک کے فالو کیا جا رہا ہوتا تو ڈاکٹر راشد شاز یقیناً اس کی بھی تردید کرتے۔

مقالہ نگار کے نزدیک یہ چاروں فقہیں اس وقت باضابطہ حیثیت اختیار کر گئیں جب ان کے اصول و فروع پر مشتمل تمام احکامات مدون ہو گئے اور انہیں باقاعدہ طور پر پڑھایا اور سکھایا جانے لگا۔ یہ مدون علمی ورثہ ہی ہے جس نے ان فقہوں کو نہ صرف اسلامی دنیا میں مقبول بنایا بلکہ آج تک ان کے پیروکاروں کے لیے رہنمائی کا ذریعہ بھی بنایا۔ جیسے فقہ حنفی کے تفصیلی احکام امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ کی ظاہر الروایہ کی کتب جیسے ”المبسوط، الزیادات، الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، السیر الصغیر، السیر الکبیر“ کی شکل میں مدون ہو گئی۔ جبکہ اصول بعد میں مدون ہوئی۔ فقہ حنفی کے برعکس امام شافعیؒ نے اصول پہلے مرتب کئے ”الرسالہ“ میں اور فروعات ان اصولوں پر اخذ کئے جو کہ ”الام“ میں خود درج کئے۔ اسی طرح امام مالکؒ نے

[1] النساء، 59:04

بھی اپنی کتاب "الموطا" سے اپنی فقہ کی تدوین شروع کی، مالکی اصول کی کتب میں "البرھان فی اصول الفقہ جو عبد المالک الجوینی نے لکھی، المعتمد فی الاصول، المحصول فی اصول الفقہ، الحدود فی الاصول" وغیرہ پانچویں صدی ہجری تک مدون ہو چکی تھی۔ یا یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ چاروں فقہوں کو باضابطہ حیثیت اس وقت حاصل ہوئی جب ان کے مطابق فیصلے کیے جانے لگے۔ اس تناظر میں دیکھا جائے تو امام ابو یوسفؒ قاضی القضاۃ مقرر ہونے سے پہلے بھی قاضی کے منصب پر فائز تھے۔ جبکہ مصنف نے بیت الحرام میں چاروں فقہوں کے الگ الگ مصلے لگ جانے کو ان فقہوں کی باضابطہ حیثیت کے ساتھ جوڑ دیا۔

نیز، ان چار مصلوں کے قیام پر جہاں آج بھی تنقید کی جاتی ہے، وہیں اس عمل کی وضاحت اور تاویل بھی پیش کی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں ایک معروف عالم دین، مفتی سعید خان کی رائے نے مقالہ نگار کی خاصی توجہ حاصل کی، جو آج بھی سوشل میڈیا (یوٹیوب) پر موجود ہے۔

مفتی سعید خان کا کہنا تھا:

"اگر کوئی امام اس کا قائل ہے کہ خون نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا اور وہ اس حالت میں نماز پڑھا دے تو بچنا چاہیے احتیاط اسی میں ہے۔۔۔ محتاط ائمہ اس سے خود بھی گریز کرتے ہیں کہ ہمارے پیچھے حنفیوں نے بھی نماز پڑھنی ہے باقیوں نے بھی اس ہی لیے ان نمازوں کو بچانے کے لیے، اوقات سنت کے مطابق رکھنے کے لیے، خدا کی عبادت سنت کے مطابق کرنے کے لیے، بیت اللہ میں چار مصلے بچھائے گئے، مثلاً ہمارے لیے اس حدیث پر عمل کیا جائے کہ جتنا تم طلوع افتاب کے نزدیک نماز پڑھو گے اتنا ہی اجر زیادہ ہے۔۔۔ شافعی مسلک میں جوں ہی صبح صادق طلوع ہو ویسے ہی نماز پڑھ لیں، ہمارے نزدیک یہ حدیث عورتوں کے لیے ہے کہ وہ اندھریے میں نماز پڑھیں۔۔۔ اب مکہ مکرمہ میں چار مصلے اسی لئے بنائے گئے کہ ان میں گروہ اس بات کے قائل تھا کہ ہمیں بھی آزادی ملنی چاہیے، ترکی خلافت یہ حنفیوں کی ہے ہم شافعی ہیں ہم اپنے مسلک کے مطابق آزادی سے جلدی نماز پڑھا کریں تاکہ اجر زیادہ ملے، خلافت عثمانیہ نے کہا کہ بلکل ٹھیک ہے پڑھئے، حنبلیوں نے بھی یہی کہا، (جس پر ترکی حکومت نے) کہا پڑھئے ہمیں کیا اعتراض۔ یہ جن میں دو چیزیں نہیں ہیں ایک تعلیم اور ایک خدا کے سامنے جواب دینے کا احساس یہ مری ہوئی ہیں نا تو ان (مقلدین) کے سروں پر چڑھتے ہیں، امت ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی، امت ایسے ہو گئی، یہ امت کے درد خواہ اتنا بھی نہیں جانتے کہ وہاں پر چار مصلے اس لیے بچھائے گئے تھے کہ ہر کوئی اپنی اپنی فقہ کے مطابق نماز پڑھے ہر کوئی اپنی فقہ کے مطابق انصاف کا طلب گار ہو مثلاً ایک مقدمہ ہے سزا دینی ہے شافعی کہتے سزا واجب نہیں ہوتی حنفی کہتے ہیں واجب ہوتی ہے، جس کا جو مسلک ہے اسے اس کے مطابق چلایا جائے گا وہی فتویٰ دیا جائے گا۔۔۔"[1]

---

[1] "حرم پاک میں چار مصلے" Posted on : June 28, 2024 by Sheroz khan , Youtube , 06 min., 50., https://youtu.be/eQij3nXauJ8?si=iKfeoBuVLhj95fwz

جہاں تک بیت الحرام سے چار مصلوں کو ہٹانے کے فیصلے پر پیدا ہونے والے شکوک کا تعلق ہے، خاص طور پر یہ سوال کہ اگر یہ چاروں مسالک حق پر تھے تو پھر ان کا یہ عمل کیوں ختم کیا گیا، مفتی طارق مسعود[1] کی پیش کردہ توجیہ نے مقالہ نگار کی توجہ حاصل کی۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ چار مصلے دراصل فقہ حنبلی کے پیروکاروں نے ختم کیے، اور اس عمل میں باقی مسالک کی رضامندی بھی شامل تھی۔ ان چار مصلوں کے ختم ہونے پر کسی قسم کا انتشار یا مخالفت باقی تین مسالک کی طرف سے سامنے نہیں آئی۔ مزید برآں، اگر امت میں تفریق ہوتی تو لازماً حنبلی علماء، جو کعبہ کے امام ہیں، کے پیچھے باقی ائمہ کے پیروکار اپنی نمازیں ادا نہ کرتے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ باقی مسالک کے پیروکار بھی حنبلی امام کے پیچھے نمازیں ادا کر رہے ہیں، جو اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ کم از کم بیت الحرام ، دار الہجرت میں کوئی مسلکی انتشار یا اختلاف نہیں۔

بیت الحرام میں چار مصلوں کے مسئلے پر مذکورہ بالا دو وجوہات کے علاوہ مفتی یاسر ندیم الواجدی[2] نے ایک تیسری وجہ بھی بیان فرمائی ہے۔ ماخذ ایک سلفی اسکالر کے شاہ ولی اللہ کی تجدید مساعی پر آرٹیکل سے ہے، جس میں کہا گیا کہ اُس وقت بھی علمائے حق نے اس تفریق کی مخالفت کی، اور حکومت اس عمل پر مصر رہی۔ یہ تفریق یہاں تک جا پہنچی کہ علی العموم مختلف جماعتوں کے لوگ ایک دوسرے کی قدر و احترام سے بے پرواہ ہو گئے۔ مثلاً، حنفی جماعت ہوتی تو شوافع اور حنبلی بے پرواہ ہو کر بیٹھ جاتے گویا ان کی نماز اور اذان کا کوئی اثر نہ ہو۔ شاہ عبد العزیز نے تفسیر "فتح العزیز" میں لکھا کہ اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ تم لوگ عنقریب ایک بدعت متعارف کرو گے، اور اطراف کعبہ کو تقسیم کر کے اس پر فخر کرنے لگو

---

[1] مفتی طارق مسعود 1975 میں پاکستان کے شہر سرگودھا میں پیدا ہوئے۔ وہ ایک معروف عالم دین، ادیب اور خطیب ہیں، اور حنفی المسلک ہیں۔ بعد ازاں جامعۃ الرشید کراچی میں تدریس اور فتوے نویسی کے فرائض بھی انجام دیتے ہیں۔ ان کی کتب میں "ایک سے زائد شادیوں کی ضرورت کیوں ہے؟"، "فیملی پلاننگ"، "بد نظری"، "خدا کے قوانین اور انسان کے بنائے ہوئے قوانین" اور "عورتوں کے حقوق میں مردوں کی کوتاہیاں" شامل ہیں۔ وہ مختلف ٹی وی پروگرامز میں بھی شرکت کرتے ہیں اور ان کا یوٹیوب چینل اور دیگر سوشل میڈیا پلیٹ فارمز پر وسیع مقبولیت ہے۔

[2] مفتی یاسر ندیم واجدی ایک معروف اسلامی سکالر اور دار العلوم آن لائن کے بانی اور ڈائریکٹر ہیں۔ وہ ماہانہ اردو میگزین "ترجمانِ دیوبند" کے نائب مدیر بھی ہیں۔ مفتی یاسر ندیم نے 2001 میں دار العلوم دیوبند سے تعلیم حاصل کی، اور 2012 میں بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، ملائیشیا سے حدیث کی سائنس میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ مفتی یاسر ندیم واجدی کی علمی دلچسپی حدیث اور اصول حدیث میں ہے۔ انہوں نے مختلف قومی اور بین الاقوامی سیمینارز میں شرکت کی ہے اور اسلامی موضوعات پر خطابات کیے ہیں۔ ان کی کتاب "اسلام اور گلوبلائزیشن" 2003 میں اُردو میں شائع ہوئی۔ انہوں نے کئی تحقیقی مقالات لکھے ہیں جو مختلف جریدوں میں شائع ہو چکے ہیں۔ ان کی متعدد کتابیں اور تحقیقی مقالات شائع ہو چکے ہیں، جن میں "تاریخ اسلامی تجدید" اور "القموس العصری" شامل ہیں۔
("Founder & Director - Darul Uloom Online" *darululoomonline.org*, https://www.darululoomonline.org/ Accessed Apr 28, 2025)

گے۔ شاہ صاحب نے بھی اس تقسیم کو ناپسند کیا تھا اور اسے بدعت قرار دیا تھا۔ ائمہ اربعہ کے متبعین میں یہ تفریق اسی وقت تک بڑھ سکتی تھی جب تک کہ ان کا باہمی احترام ختم نہ ہو جائے۔ بر قوق جیسے مصرف بادشاہ سے یہی توقع کی جاسکتی تھی کہ وہ مومنین کے درمیان تفریق پیدا کرنے کا باعث بنے گا، اور اس نے ائمہ کے نام پر اس تفریق کو درست سمجھا، حالانکہ یہ درست نہیں تھا۔[1]

## فقہاء کی سرکاری سرپرستی کے نتائج اور مسلکی شناخت

مصنف کا یہ کہنا کہ فقہ کو ابتدائی طور پر دین کے کلیدی فریم ورک سے باہر سمجھا جاتا تھا، ڈاکٹر راشد شاز کی یہ رائے متضاد بیانی کا مظہر ہے۔ انہوں نے یہاں فقہ کو قرآن کے پیراڈائم سے باہر قرار دیا جسے وہ درست قرار دے رہے ہیں، جبکہ اپنی اسی کتاب کے عنوان "امت واحدة سے فرقوا دينهم و كانوا شيعا **تک کا سفر**" (جو مقالے کا باب چہارم ہے) میں فقہ کے قرآنی پیراڈائم سے باہر آ جانے کے چند منفی نتائج ذکر کیے ہیں۔ یہ واضح تضاد ان کی فکری کمزوری کو ظاہر کرتا ہے۔ جبکہ مصنف نے امام مالکؒ کی "الموطا" کو ریاستی فقہ بنانے کی پیشکش کو ٹھکرانے کا ذکر کیا ہے، لیکن اس واقعے کو "فقہ کی حیثیت محض تعلیمی تھی، تعبیری نہیں" کے دعوے کے لیے استعمال کرنا درست نہیں۔ امام مالکؒ نے اس پیشکش کو اس لیے ٹھکرایا تھا امام مالک نے خلیفہ ابو جعفر منصور کو یہ کہا کہ:

"اے امیر المؤمنین، یہ کام نہ کریں، کیونکہ لوگوں نے اس میں بہت سے اقوال سنے ہیں، مختلف احادیث سنی ہیں، اور مختلف روایات روایت کی ہیں، اور ہر قوم نے ان میں سے جو کچھ سنا تھا، اس پر عمل کیا ہے اور اسی پر ایمان لایا ہے۔ لوگوں کے درمیان اور دوسرے گروہوں کے درمیان اختلافات ہیں، اور اگر آپ انہیں ان کے اعتقادات سے منحرف کرنے کی کوشش کریں گے تو یہ ان کے لیے بہت مشکل ہو گا۔ لہذا لوگوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیں اور انہیں اسی پر رہنے دیں جس پر وہ ہیں، اور ہر علاقے کے لوگوں کو اپنے انتخاب پر عمل کرنے دیں۔"[2]

امام مالک کے اس جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ امت کے دیگر فقہی اختلافات کا احترام کرتے تھے، نہ کہ اس لیے کہ فقہ کو "عملی قرآن" یا دین کا حصہ نہیں سمجھتے تھے۔ مصنف کے لیے فقہ کو functional revelation نہ تصور کرنا ایسا ہی ہے جیسے سورج کو چراغ دکھانا، کیونکہ مسئولین ہمیشہ صحابہ، تابعین، اور ائمہ سے فتاویٰ طلب کرتے رہے، اور ان پر عمل کرنا امت کا معمول رہا ہے۔

قرآن میں لفظ "حجت" دلیل، برہان، سند، جھگڑا کرنا اور دبانا وغیرہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ مقالہ نگار کے نزدیک، حجت کی اختراعی تعریف یہ ہو گی: شریعت میں "حجت" سے مراد وہ قطعی یا ظنی دلائل، ثبوت، یا اسباب ہیں، جس

[1]" khana kaba my 4 musaly thy - Muhammad ali mirza ka eteraz - Mufti Yasir nadeem al wajdi" Posted on : Jan 26, 2025 by Deen sikheen, Youtube, 03 min., 50., https://youtu.be/Y8rcylEkUTY?si=D5eW5LXMFH7auTCD

[2]ابن عساکر، كشف المغطا في فضل الموطا، تحقیق: محب الدین ابو سعید عمر العمروی، بیروت، دار الفکر، 571ھ، ص28

پر شرعی احکام کی بنیاد رکھی جائے، اور جس کے ذریعے کسی مسئلے میں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی منشا کو سمجھا اور ثابت کیا جاسکے۔

جمہور علماء کے نزدیک قرآن مجید، سنت رسول ﷺ، اجماع، اور قیاس شرعی احکام کے لیے حجت ہیں، جبکہ استحسان، عرف، اور دیگر اصول جمہور کے نزدیک متفق علیہ نہیں ہیں۔ دوسری جانب، ڈاکٹر راشد شاز صرف قرآن کو حجت مانتے ہیں اور سنت بمعنی حدیث کو حجت تسلیم نہیں کرتے۔ ایسے میں ان سے یہ توقع کرنا کہ وہ فقہاء کے اجتہادات کو حجت مانیں گے، غیر منطقی معلوم ہوتا ہے۔ جہاں تک پہلی اور دوسری صدی ہجری میں ائمہ کے اقوال کے حجت ہونے کا تعلق ہے، تو مصنف کو اپنے اس دعوے کے حق میں واضح اور معتبر ثبوت پیش کرنا چاہیے تھا۔ محض اپنی فکر کہ "صرف قرآن ہی حجت ہے" کی بنیاد پر فقہاء کے اجتہادات کو رد کرنا علمی طور پر ناقابل قبول ہے۔ فقہاء کے اقوال کو بلا ثبوت رد کرنا مصنف کے اس دعوے کو کمزور اور غیر مستند بناتا ہے۔

نیز فقہاء کے اقوال حجت تب نہیں ہوسکتے جب وہ قرآن و سنت کے مطابق نہ ہوں۔ نیز نصوص جو قطعی الثبوت و الدلالہ ان میں اجتہاد کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ فقہاء، چاہے وہ صحابی ہو، تابعی، تبع تابعی، یا ان کے شاگرد، کے اجتہاد کی مشروعیت تفقہ فی الدین پر دال ہے، جس کے بارے میں تفصیل پہلے گزر چکی ہے مزید بر آں، مصنف امام شافعی کو بیک وقت مالکی اور حنبلی قرار دیتے ہیں، حالانکہ مقالہ نگار کے نزدیک یہ بات درست نہیں۔ امام شافعی نے اگرچہ امام مالک اور احناف سے علمی استفادہ کیا تھا، لیکن انہوں نے اپنی کتاب "الرسالہ" میں اپنے اصولِ فقہ مرتب کیے۔ امام شافعی، امام مالک اور احناف دونوں کے فقہی اصولوں سے مطمئن نہیں تھے، اس لیے انہیں حنفی یا مالکی کہنا درست نہیں۔ بلکہ وہ ایک مجتہد مطلق تھے، جنہوں نے اپنے اصولوں کی بنیاد پر تفصیلی احکامات اخذ کیے جو "الام" میں درج ہیں۔ یہ امام بخاریؒ کی کیس میں ہم درست نہیں مان سکتے کہ انہوں نے چونکہ آئمہ اربعہ کے مکتب فکر سے منسلک افراد کے وہ شاگرد رہے ہیں تو انہیں بھی ہم کسی نہ کسی فقہی مسلک کے ساتھ جوڑ دیں۔

نیز جو تین اقوال کسی حنفی کے شافعی ہونے پر ہیں، ان سے یہ سوال اٹھتا ہے کہ اگر یہ اصول مسلم اور قطعی طور پر درست ہوتا، تو احناف کے نزدیک آج تک سیکڑوں حنفیوں کو یہ تعزیری سزا ملنی چاہیے تھی اور جزیہ بھی لیا جاتا۔ لیکن حقیقتاً ایسا کچھ نہیں۔ آج بھی حنفی، شافعی مسلک یا اہل حدیث مسلک کو اختیار کرتے ہیں اور اس پر کسی قسم کی تعزیر یا سزا یا جزیہ نہیں ہے۔ یہ بات ظاہر کرتی ہے کہ فقہ میں مختلف مسالک کی موجودگی اور ان کے پیروکاروں کا آپس میں اختلاف ایک علمی اور فکری مسئلہ ہے، نہ کہ کسی تعزیری یا قانونی جرم کا معاملہ۔ تب ہی تو یہ چاروں ائمہ کے مسلک میں سے کسی ایک سے ہوتے ہوئے دوسرے کو اختیار کرنے پر کوئی قانون نہیں ہے، جبکہ اگر ایسا ہوتا تو یقیناً کوئی تعزیری سزا دی جاتی۔

رشید احمد گنگوہیؒ[1] لکھتے ہیں:

"مذاہب سب حق ہیں، مذہب شافعی پر عند الضرورت عمل کرنا کچھ اندیشہ نہیں، مگر نفانیت سے نہ ہو، عذر یا حجت شرعیہ سے ہووے کچھ حرج نہیں، سب مذاہب کو حق جانے اور کسی پر طعن نہ کرے، سب کو اپنا امام مانے۔"[2]

اس کے علاوہ، یہ مقالہ نگار کا ذاتی تجربہ ہے کہ جب بھی آئمہ مساجد سے کسی مسلک کے انتخاب کے بارے میں سوال کیا گیا، تو انہوں نے اسے ایک ذاتی فکری معاملہ قرار دیتے ہوئے کسی خاص مسلک کے اختیار کو فرد کی ذاتی سوچ پر چھوڑ دیا۔ تاہم، جنہیں انتشار پھیلانا مقصود ہوتا ہے، وہ اپنے ہم مسلک علماء کے اعمال کو بھی نشانہ بناتے ہیں۔ جیسے حال ہی میں مفتی تقی عثمانی صاحب کے اپنے بڑے بھائی کی نماز جنازہ پڑھاتے ہوئے سورۃ الفاتحہ پڑھنے پر سوشل میڈیا پر سخت تنقید کی گئی۔ چہ جائے کہ ان متشدین کا قریبی کوئی دوسرا مسلک اختیار کرے۔ تعصب، انتشار اور فرقہ واریت صرف مذہبی شناختوں تک محدود نہیں ہیں، بلکہ یہ لسانی، نسلی اور طبقاتی بنیادوں پر بھی کی جاتی ہیں۔ نیز، جو بھی چیز انسانیت کو آپس میں جھگڑوں پر اکساتے ہوئے تقسیم کرے، چاہے وہ مسلکی شناختین ہیں یا کسی مسلک کے اندر ذیلی مکاتب کی شناخت سب قابلِ تنقید ہیں۔ اگرچہ مصنف کا نقطہ نظر لاحقوں کے حوالے تعلیمی لحاظ سے درست معلوم ہوتا ہے، لیکن یہ کہنا کہ یہ لاحقے صرف تعصب اور فرقہ واریت کے لیے استعمال ہوتے ہیں، درست نہیں لگتا۔ یہ ایسی صورتحال کی مانند ہے کہ علماء نے علم الدین کے حصول کے لیے سالوں کی محنت کی تاکہ اپنے نام کے ساتھ یہ لاحقے لگا سکیں، مگر پھر وہ اصل مقصد یعنی فرقہ

---

[1] حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ ایک بہت بڑے عالم، اللہ والے، اور اسلام کے خدمت گزار تھے۔ آپ نے بہت سے مشہور علما سے تعلیم حاصل کی، جیسے دہلی کے حضرت مولانا مملوک علی نانوتویؒ، جن کے شاگرد آپ کے ساتھ ساتھ حضرت قاسم نانوتویؒ بھی تھے۔ آپ نے حدیث کی تعلیم حضرت شاہ عبد الغنی دہلویؒ سے حاصل کی، اور روحانی تعلیم حضرت حاجی امداد اللہؒ سے پائی۔ جب 1857ء میں انگریزوں کے خلاف جنگ ہوئی، تو آپ نے حضرت حاجی امداد اللہؒ کے ساتھ شامل ہو کر شاملی کے میدان میں جہاد کیا۔ چنانچہ آپ نے پڑھانے، دلوں کو جوڑنے، اور دین کی خدمت کا کام شروع کر دیا۔ آپ کی انہی کوششوں کے نتیجے میں دارالعلوم دیوبند جیسے ادارے وجود میں آئے۔ ان کی تصنیفات میں شامل ہیں: البراہین القاطعہ، دلائل واضحہ، فتاویٰ رشیدیہ، فتویٰ جواز شیخ عبد القادر جیلانی، فقہِ اکبر و وصیت نامہ، ہدیۃ الشیعہ، امداد السلوک، اصلاح الرسوم، لطائفِ رشیدیہ، سبیل الرشاد، تفسیرِ رشیدی، زبدۃ المناسک۔

(حضرت مولانا زاہد الراشدی مدظلہ، قطب الارشاد حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ: تعارف وخدمات، ضبط وترتیب: حافظ خرم شہزاد، دار العلوم، شمارہ 2، ج 107، 1444ھ-2023ء، https://darululoom-deoband.com/urduarticles/archives/3893 تاریخ ملاحظہ مئی 10، 2025)

[2] رشید احمد گنگوہی، فتاوی رشیدیہ، کراچی، مطبع سعیدی، ص 4

واریت اور انتشار میں اپنی ساری کوششیں صرف کرتے نظر آتے ہیں۔ اس صورت میں، انہیں علم الدین کے حصول کی سالوں پر مشتمل محنت کو چھوڑ کر صرف یہ لاحقے لگانے کی کوشش کرنی چاہیے، حالانکہ ان کی علمی اسناد پر بھی کسی خاص مسلک کی مہر نہیں ثبت ہوتی۔

## تقلید کی فکری زنجیرین اور فقہاء

مقالہ نگار کے نزدیک اجتہاد کی بندش پر جب چھٹی صدی ہجری کے آغاز میں ہی میں بعض علماء نے اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کی دعوت دی، ان کا یہ مؤقف تھا کہ سابقین نے تمام مسائل حل کر دیے ہیں، اور موجودہ دور میں کمزور ہمت، امانت کی کمی، اور آمریت کے باعث نااہل افراد اجتہاد کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ اس لیے احتیاطاً اجتہاد کو بند کرنے کا فتویٰ دیا گیا۔ اگرچہ ایسا کرنا حرام نہیں گر دانا گیا تب ہی، وقتاً فوقتاً ابن تیمیہ، ابن قیم جیسے علماء نے بعض مسائل میں اجتہاد کیا،، اور کمال ابن ہما حنفی نے بھی بعض اوقات مسلک حنفی سے بھی ہٹ کر رائے دی۔ مصنف نے ابو ذرعہ اور ان کے شیخ جو رائے تقی الدین سبکی کے حوالے سے جو بیان کی ہے، سے معلوم ہوتا ہے کہ تاج الدین سبکی اجتہاد کے میدان میں رک ہی گئے جیسے، جبکہ تقی الدین سبکی اور ان کے بیٹے تاج الدین سبکی بھی اجتہاد کرنے والوں میں شامل تھے۔ تاہم، ان کا اجتہاد عموماً ایک رائے کو دوسری پر ترجیح دینے یا نئے مسائل کے حل تک محدود رہا جنہیں ائمہ اربعہ نے نہیں چھیڑا تھا۔ جب وہ مسائل میں اجتہاد کر سکتے تھے تو اجتہاد کے اپنے اصول بھی وضع کرتے۔ اجتہاد بند ہے کو ایسے پیش کرنا کہ کسی نے اجتہاد کیا ہی نہیں یا جو مجتہد تھے اور اجتہاد کر سکتے تھے، نے اپنا اجتہاد چھوڑا اور تقلید میں لگ گئے، یہ موقف درست معلوم نہیں ہوتا۔ جہاں تک شاہ ولی اللہ کی کوششوں کا تعلق ہے، پر تفصیلی بحث مقالے کی فصل "ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق اسلامی فقہ کا ارتقاء اور اصلاحی تحریکوں کا جائزہ" میں کی جائے گی۔

## ائمہ اربعہ کی حیثیت اور فقہی اختلافات

مصنف کا یہ کہنا کہ فقہاء اجتہادی معاملات میں وحی سے براہِ راست اکتساب کرتے تو اختلافات کبھی پیدا نہ ہوتے، درست معلوم نہیں ہوتا۔ فقہاء کے مابین اختلافات کی وجوہات وحی سے براہِ راست اکتساب نہ ہونے پر مبنی نہیں تھیں، بلکہ ان اختلافات کی بنیاد دیگر اسباب پر تھی، جن کا ذکر مقالے میں بھی کیا گیا ہے۔ یہ اسباب عموماً طریقِ استنباط، اصولِ استنباط وغیرہ سے متعلق ہیں مثلاً، اگر فقہاء کسی روایت کے حجت ہونے پر مختلف آراء رکھتے ہیں تو قرآن اس بارے میں کیا کہتا ہے؟ یا پھر قرآن نے آیاتِ احکام میں موجود الفاظِ محتملۃ المعانی، جیسے "قروء" وغیرہ، کے بارے میں کیا رہنمائی دی ہے؟ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ خود نصوصِ قرآنیہ میں کئی مقامات پر الفاظ محتملۃ المعانی ہیں، اور بعض جگہ کوئی دوسری آیت بھی ان کی وضاحت نہیں کرتی۔ اسی طرح غیر منصوص واقعات پر کوئی تو حل نکلے گا کیا ہم ہر مسئلہ کی بابت یہ کہہ دیں کہ چونکہ یہ قرآن میں نہیں ہے تو مجتہد اس پر اجتہاد نہ کرے تو مقالہ نگار کے لیے اگر قرآن میں نہیں ہے کوئی اجتہادی مسئلہ تو ایسے

میں وہ امر پیش ہی کیوں آرہا ہے جیسے زوجہ مفقود الخبر۔ مصنف کی فکر اختیار کرنا ممکنات کی دنیا سے باہر کا خیال ہی تصور کیا جا سکتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کیا موجودہ دور میں اصول مستنبط کئے جا سکتے ہیں یا نہیں تو ائمہ اربعہ کی طرف سے ایسی کوئی statement نہیں ملتی کہ ہم نے جو کام کرنا تھا کر لیا اب اصول میں کوئی بھی استنباط نہ کرے۔ اگر اایسا ہوتا تو امام شافعیؒ فقہ حنفی کے ہوتے اصول مستنبط نہ کرتے۔ یہ اشرف الجواب اشرف علی تھانویؒ کی کتاب سے اقتباس نقل کیا ہے جس میں وہؒ وجہ بتا رہے ہیں کہ کیوں استنباط نہیں کیا جا سکتا۔ یہاں التزامی بحث یہ ہو سکتی ہے کہ غامدی صاحب کے اپنے اصول استنباط ہیں اسی طرح مصنف ڈاکٹر راشد کے بھی اپنے اصول استنباط ہیں، احادیث کے حجت ہونے میں شبلی نعمانی کے اپنے اصول روایت و درایت ہیں۔ حمید الدین فراہی کے بھی تفسیر قرآن کے اپنے اصول ہیں جو روایت سے الگ ہیں۔ لہٰذا ایک جواب تو اشرف علی تھانویؒ نے ذکر کیا مقالہ نگار کے نزدیک اگر آج کوئی استنباط اصول کی کوشش کرتا ہے تو اکثر وہ ان ہی اصولوں تک پہنچے گا جن مستنبط فقہاء و مجتہدین کی طرف سے مستنبط ہو چکے ہیں۔ یقیناً بعد والوں کے لیے پہلے سے موجود اصولوں کے ہوتے استنباط اصول کی بہت کم گنجائش باقی رہتی۔ دوسرا یہ کہ جیسے مصنف کا حدیث بمعنٰی سنت کی بابت سنت عملی متواترہ کا نظریہ بلکل جاوید احمد غامدی کے نظریہ سے میل کھاتا ہے۔ اگر کوئی نیا مجتہد اصول وضع کرتا ہے تو کیا دلیل ہے کہ وہ کہیں بھی ان مسائل پر وہ موقف نہیں رکھے گا جن پر ائمہ پہلے سے موجود نہیں ہیں۔ تاہم موجودہ دور میں اجتہاد کی بابت امام شوکانی کا موقف مقالے میں گزر چکا ہے کہ اب تو اجتہاد زیادہ آسان ہے۔ کیونکہ فقہاء نے اصول مدون کرکے اجتہاد کے عمل کو سہل بنا دیا ہے۔ ان اصولوں کو مخفی رکھنے کے بجائے ظاہر کر دیا گیا، جس سے متقدمین کے مقابلے میں آج کے مجتہدین کے لیے استفادہ کرنا آسان ہو گیا ہے۔

امام سیوطیؒ مجتہد کے غیاب کے قائل کیسے ہو سکتے ہیں کہ مجتہد صرف نزولِ عیسیٰؑ کے بعد ہی ممکن ہے، جبکہ وہ خود زمانے میں مجتہد کے عدم موجودگی کے تصور کو تسلیم ہی نہیں کرتے؟ امام سیوطی کی کتاب "الردّ على من أخلد إلى الأرض و جهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض" صاف رد ہے ان لوگوں کے بارے کہ زمانہ مجتہد سے خالی ہے۔ اگرچہ یہاں مصنف نے اس نکتہ نظر (کہ مجتہد سے زمانہ خالی نہیں ہوگا) کو اسلاف کی تقلید کے ساتھ جوڑ دیا ہے۔

جبکہ مقالہ نگار کے نزدیک، ابن تیمیہؒ کا یہ قول کہ بعد کے مجتہد کو بھی قرونِ ثلاثہ کے مجتہدین کے اصولوں سے استفادہ کرنا چاہیے، بجا طور پر درست معلوم ہوتا ہے۔ جو founders ہیں، انہیں ہر میدان میں مقدم رکھنا کوئی غیر معمولی بات نہیں۔ مثال کے طور پر English literature کے میدان میں بھی Shakespeare کے کام کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ابن تیمیہؒ کا موقف اس لحاظ سے بالکل منطقی معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ نیا مجتہد اپنا اجتہاد کرے، لیکن اسے قرونِ ثلاثہ میں کیے گئے اجتہادات کا جائزہ ضرور لینا چاہیے۔ قوی امکانات یہی ہیں کے وہ مجتہد کسی مسئلہ پر ان فقہاء کے کئے گئے اجتہاد

کو پالے اور بہتر بھی سمجھے اور اپنی توانائیاں دوبارہ انہی مسائل پر صرف نہ کرے۔ مزید یہ کہ اگر ہفتوں کی اجتہادی محنت اسی نتیجے پر پہنچے جو پہلے ہی فقہاء بیان کر چکے ہیں، تو ایسے اجتہاد کا کیا فائدہ؟ اور جہاں تک عوام الناس کا ذکر ہے تو اس پر پہلے بات ہو چکی ہے۔ نیز، مجتہد مطلق ہونا ہر گز آسان نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے پاس صرف پانچ مجتہدین کی فقہیں موجود ہیں۔ اگر یہ اتنا آسان ہوتا تو مذہبِ احناف میں مجتہدین مطلق کی کثرت ہوتی۔ اسی طرح، ابن تیمیہؒ نے بھی اپنے مجتہد مطلق ہونے کا کوئی دعویٰ نہیں کیا، اگرچہ امام سیوطیؒ نے اس کا دعویٰ کیا ہے۔ مزید یہ کہ، باوجود اس کے کہ مصنف نے مسلمانوں کے زوال کے اسباب کو جس گہرائی سے سمجھا ہے، وہ بھی خود کو مجتہد مطلق کے طور پر declare نہیں کر سکتے۔

## فقہی اختلافات کا منبع: صحابہ کے اختلافات یا بعد کی روایات

مصنف کی رائے ہے کہ فقہاء کی اختلافی آراء کو تقدیس کا درجہ دے دیا گیا، یہاں تک کہ ان آراء کو عقیدے کا حصہ بنا دیا گیا۔ اس موضوع پر مقالے کی فصل "اسلام منزل بنام اسلام فصل" میں پہلے ہی تجزیہ پیش کیا جا چکا ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ فقہاء کی آراء کو عقیدے کا درجہ دیا گیا، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں نے ان سے اختلاف کیوں کیا؟ اور آج کے دور میں اکثر فتاویٰ صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کے اقوال پر کیوں دیے جاتے ہیں؟ یہی تنقیدی سوچ تھی جس کے نتیجے میں باقی تین فقہیں بھی سامنے آئیں۔ مصنف نے فقہی اجتہادات کی تقدیس کے رد میں یہ دلیل دی ہے کہ فقہی اختلافات کو صحابہ کرامؓ کے مابین روایات پر مبنی اختلافات تک پہنچا دیا، یوں ان اختلافات کو تقدیسی حیثیت دی گئی۔ حالانکہ تعبدی امور میں صحابہ کرامؓ کے درمیان کسی قسم کا اختلاف نہیں پایا جاتا تھا۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ صحابہؓ قرآن کے شورائی نظام کے تحت جمع تھے اور ان کے فیصلے اجتماعی مشاورت کے ذریعے ہوتے تھے۔

آسان لفظوں میں: مصنف ان تمام احادیث کو رد کرتے ہیں جو ایسے اجتہادی مسائل کی بنیاد بنتی ہیں جن میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ مزید یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اختلاف زیادہ تر راویان حدیث کی جانب سے پیدا ہوا، کیونکہ صحابہ کرام کے درمیان کسی بھی مسئلے، خاص طور پر تعبدی امور میں، مکمل اتفاق موجود تھا۔

مقالہ نگار کے نزدیک، مختلف فیہ اجتہادی مسائل صرف احادیث کی بنیاد پر سامنے نہیں آئے، بلکہ احکام پر مبنی قرآنی آیات کی تشریح میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے اور سنت رسول ﷺ فقہاء کے نزدیک شریعت کا دوسرا اہم ماخذ رہا ہے۔ دوسری اہم بات یہ کہ مصنف کیسے ان تمام احادیث کو رد کر سکتے ہیں جن کی بنیاد پر امام شافعی، امام مالک، احناف اور امام احمد بن حنبل جیسے ائمہ نے اجتہادی مسائل میں استدلال کیا؟ اگر کہیں کسی نے احادیث گھڑی بھی ہوں، تو یہ کہنا درست نہیں کہ ائمہ نے ان ہی احادیث سے استدلال کیا ہو گا۔ محدثین کی ان کاوشوں کو مصنف کس طرح مغالطہ سے تعبیر کر سکتے ہیں، جب کہ شاہ ولی اللہ نے تعبدی امور، جیسے نماز میں صحابہ کے مختلف اعمال، کو واضح طور پر بیان

کیا ہے؟ کیا محدثین کی یہ کوششیں واقعی مغالطہ کہلانے کے لائق ہیں؟ اس کے برعکس احادیث کے سلسلے میں مختلف ادوار میں محدثین کی بے مثال خدمات کو نظر انداز کرنا کسی طور مناسب نہیں، کیونکہ انہوں نے احادیث کی چھان بین اور تحقیق میں گراں قدر کام سرانجام دیا ہے۔ محدثین نے کسی بھی راوی کی جانچ میں اتصالِ سند، عدالت، ثقاہت، فقاہت (یعنی کیا راوی فقیہ تھا یا نہیں)، اتباعِ سنت، عدمِ شذوذ، عدمِ علت، ضبط فی العلم، اور حافظے جیسے اہم معیاروں کو مدنظر رکھا۔ حتیٰ کہ اگر راوی صحابی ہی کیوں نہ ہو، محدثین نے اس کی روایت کے ساتھ اس کے اپنے عمل کو بھی جانچا۔ مزید برآں، اسماء الرجال کا علم، جو راویوں کے حالات اور ان کی روایت کی جانچ پر مبنی ہے، دنیا کے تمام مذاہب میں صرف مسلمانوں کے پاس موجود ہے۔ یہ علم محدثین کی گہری تحقیق اور اصولوں کی بنیاد پر تشکیل پایا۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ کئی راوی ایسے ہیں جو صحابہ کرام کی اپنی اولاد میں سے ہیں، اور انہوں نے صحابہ کے اعمال اور اقوال کو نقل کر کے امت تک پہنچایا۔ مقالہ نگار کے نزدیک مصنف کا یہ اپنا اصول ہے کہ وہ احادیث کو خبر احاد ہی کے درجہ میں رکھتے ہیں کہ جن سے مسائل کا استنباط نہیں کیا جا سکتا۔

جہاں تک آیت ﴿وَ اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ﴾[1]۔ ترجمہ: "اور ان کے معاملات آپس کے مشورے سے طے ہوتے ہیں۔" کی بات ہے ہجرت سے تھوڑا پہلے یہ آیت نازل ہوئی انصار کی یہ عادت اللہ کو پسند تھی وہ مشارت سے کام لیتے تھے۔ تو رسول اللہ ﷺ نے جنگوں کے مصالح کی بابت صحابہؓ سے مشارتین کیں ہیں۔ لیکن کبھی بھی احکام کی بابت رسول اللہ ﷺ نے کوئی مشاورت نہیں کی۔ کیونکہ یہ تمام احکام منزل من اللہ تھے، خواہ وہ فرض ہوں، مستحب ہوں، مکروہ ہوں، مباح ہوں یا حرام۔ جہاں تک صحابہ کرام کا تعلق ہے، تو رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد وہ احکام کے بارے میں باہم مشورہ کرتے تھے اور انہیں قرآن و سنت سے اخذ کرتے تھے۔ سب سے پہلا معاملہ جس پر صحابہ نے مشورہ کیا وہ خلافت کا تھا، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اس پر کوئی واضح نص نہیں چھوڑی تھی، جس کے نتیجے میں خلافت کے معاملے میں حضرت ابو بکرؓ اور انصار کے درمیان مشاورت ہوئی۔[2] اس کے علاوہ صحابہؓ کے مابین جن امور میں مشاورت ہوئی تھی ان میں خلافت کا انتخاب، اہلِ رِدّہ (مرتدین) کے خلاف جنگ کا فیصلہ، دادا کی وراثت کے مسائل، شراب کی حد اور اس کی مقدار طے کرنا، رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد جنگوں کے معاملات، اور جنگی حکمتِ عملی (مغازی) شامل تھے۔ یہ مسلم اصول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد سے تا قیامت جب بھی اجتہاد ہو گا، تو ایک مسئلہ میں مختلف آراء آئیں گی تا وقت کے نئے فقہی امور میں اجتماعی اجتہاد ہو جائے یا پہلے سے مستنبط مسائل سے کچھ فقہاء دوبارہ زندہ ہو کر اپنی آراء سے پیچھے ہٹ جائیں اور دوسروں کے اجتہاد کو مان لیں تو اس صورت میں صرف ایک ہی مجتہد مطلق کو باقی رہنا پڑے گا باقی سب سلنڈر کر

[1] الشوریٰ، 38:42

[2] القرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد، الجامع لأحکام القرآن، ج16، ص37

لیس جو کہ بالکلیہ ممکنات میں سے نہیں ہے مصنف کا مشاورت کے ہوتے صحابہؓ میں اختلاف کو بالکلیہ ختم کر دینا کہ وہ ہر چھوٹے بڑے عمل پر مشاورت کرتے تھے،(تو حضرت عمرؓ نے مہر کی مقدار کی تعیین میں کیوں نہیں کی مشاورت جبکہ یہ حکم نافذ کرنے کے بعد ایک عورت انہیں قنطار مہر کا قرآنی فیصلہ سنا کر حکم تبدیل کرواتی ہے) اور فقہاء کے مابین اختلافات کی بناء پر تمام روایات کو سرے سے رد کر دینا ایک کمزور اور غلط استدلال معلوم ہوتا ہے۔ ساتھ ہی یہ دعویٰ کہ صحابہ کرام فروعی مسائل میں اختلاف سے بالکل مبرا تھے، تاریخی حقائق اور اجتہادی عمل کی فطرت سے مطابقت نہیں رکھتا۔ یہاں ضروری ہے کہ ہم صحابہ کے مابین اختلاف کی اسباب پر نظر ڈالیں:

1۔ بعض صحابہؓ کا کسی امر سے متعلق رسول اللہ ﷺ کی حدیث کا واقف ہونا تھا جبکہ دوسرے صحابہ کا اس حدیث سے لاعلم ہونا تھا۔ اب جن صحابہ کو حدیث کا علم تھا انہوں نے اس کے مطابق عمل کیا اور جنہیں علم نہیں تھا انہوں نے اجتہاد کے کام لیا۔

2۔ رسول اللہ ﷺ کے افعال کی نوعیت تعیین میں اختلاف تھا ۔ بعض صحابہ نے اس فعل کو عبادت سمجھا جبکہ دوسرے صحابہؓ نے اس فعل کو اتفاقی قرار دیا۔ جیسے رسول اللہ ﷺ کا سفر حج کے دوران وادی ابطح میں ٹھہرنا بعض صحابہ کرام نے سنت قرار دیا۔ جبکہ بعض دوسرے صحابہ نے اس کو اتفاقی طور پر کچھ دیر آرام کے لیے ٹھہرنا قرار دیا۔

3۔ اختلاف کی ایک وجہ نسیان تھی جیسا کہ بن عمرؓ سے ایک روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے رجب کے مہینے میں عمرا ادا کیا لیکن جب اس کی اطلاع حضرت عائشہؓ کو ملی تو انہوں نے بتایا کہ ابن عمرؓ سے بھول ہوئی ہے رسول اللہ ﷺ نے رجب کے مہینے میں کوئی عمرا ادا نہیں کیا۔

4۔ رسول اللہ ﷺ کے قول کے مدعا کو صحیح طور پر نہ سمجھنا بھی ایک وجہ تھی اختلاف کی ، جیسے میت پر نوحہ کرنے سے میت کو عذاب ہونے کی حدیث کو ابن عمرؓ نے مطلق سمجھا ، لیکن عائشہؓ نے اس کو ایک واقعے کے ساتھ خاص کیا جو ایک یہودی عورت سے متعلق تھا۔

5۔ کسی حکم کی علت کے تعین سے اختلاف تھا جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کا جنازہ کے لیے کھڑے ہونے کو بعض صحابہ نے فرشتوں کی تعظیم پر محمول کیا، بعض نے کہا کہ وہ موت کی ہولناکی کی وجہ سے تھا وغیرہ ،تو علت میں اختلاف کی وجہ سے حکم میں اختلاف پیدا ہوا۔

6۔ ایک اور سبب احکام کے طرز تطبیق کا اختلاف تھا۔ جیسا کہ جنگ خیبر کے موقع پر رسول اللہ ﷺ نے متعہ کی اجازت دی پھر اس کو ممنوع قرار دیا۔ پھر جنگ اوطاس میں دوبارہ یہ رخصت دی، اس لیے ابن عباسؓ کا

ابتدائی موقف تھا کہ ضرورت پر اس کی اجازت دی جا سکتی ہے۔ جب کہ دیگر جمہور صحابہ کرامؓ نے اس کو ہمیشہ کی منسوخی پر محمول کیا۔[1]

یہ وہ وجوہات تھی جو صحابہ کے مابین اختلافات کی وجہ بنیں اور پھر یہی وجوہ آگے چل کر تابعین اور تبع تابعین اور فقہاء میں مختلف مذاہب کی شکل اختیار کر گیا۔

مصنف امام ابو حنیفہؒ کی فقہی مجلس، جو مشاورت کے قرآنی پیراڈائم کی عملی مثال تھی، کو رد کیسے کر سکتے ہیں؟ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ نے مسائل پر اپنی رائے تھوپنے کے بجائے مشاورت اور اجتماعی غور و فکر کو بنیاد بنایا۔

## فقہی اختلافات کی بنیاد: صحابہ کے اختلافات اور روایت سازی کا کردار

مصنف کے نزدیک "الصحابَةُ كَالنُّجومِ "، "الصحابَةُ كُلُّهُم عُدُولٌ "جیسی احادیث فقہاء کے فقہی اختلافات کو سند بخشنے میں سہارا بنیں۔ تاہم اس حدیث کو محدثین نے، "لَا يَصح، مَتْرُوك الحَدِيث، ضَعِيف ـ مـتَرَكُوهُ، إِنَّه لَيْسَ بِشَيْء، عِنْده مَنَاكِير، لَا يَصح، لَيْسَ بِحجَّة ـ يَتَكَلَّمُونَ فِيهِ اور لَيْسَ لَهَا أصل "[2] جیسے الفاظ سے رد کیا ہے، سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس حدیث سے سہارا لیا گیا اسے محدثین رد کر سکتے ہیں تو پھر محدثین ان احادیث پر بھی تو کلام کر سکتے تھے جو اجتہادی مسائل کی بنیاد بنیں۔ بلکل ایسے ہی جہاں مصنف اس مذکورہ حدیث پر محدثین کی راویان پر جرح و تعدیل کو مانتے ہیں وہیں اجتہادی مسائل پر بناء جن احادیث سے ہوئی ان احادیث کو بھی مصنف ضرور تسلیم کرتے، مقام صحابہ اور علوم شرعیہ کی مہارت پر پہلے مقالے بھی تجزیہ گزر چکی ہے۔ اور جو مصنف نے " جامع بيان العلم و فضله "سے اپنے موقف کی تائید کے لیے جو اقتباس نقل کرتے ہیں، سے ایک قول لیتے ہیں جیسے امام احمد بن حنبل کا کہ امام احمد بن حنبل نے کہا جس کی چاہو اتباع کرو، تو اس مذکورہ حدیث پر امام احمد کے "لا يصح" کے الفاظ ہیں۔[3] نیز مصنف نے یہاں دو آیات کا ذکر کیا ہے، جن سے ان کے نزدیک اجتہادی مسائل میں مجتہدین کے درمیان مختلف آراء اور اسی طرح صحابہ کے درمیان ایک ہی وقت میں دو فقہی مسائل پر عمل کرنے کو بطور رد قرآنی دلیل پیش کیا گیا ہے۔ سورۃ آل عمران کی آیت 103 میں اللہ نے اپنی رسی یعنی قرآن کو مضبوطی سے پکڑنے کا حکم دیا۔ یہاں مصنف کو فرق اور مسلک کی تعریف ضرور کرنی چاہیے تھی۔

---

[1] عبد الرحمٰن خان، پاکستان میں متفرق فقہی مذاہب کی موجودگی میں مشترکہ فقہی مسائل کی قانون سازی: مشکلات اور ان کا حل، کراچی، شعبہ اسلامک لرننگ، فیکلٹی آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ کراچی، ص45 تا46

[2] صالح بن سعید بن ھلابی، نظرات في حديث أصحابي كالنجوم، الجامعة الإسلامية، سال سوم، 1970ء، شمارہ2، ص134 تا144

[3] ایضاً

آیت﴿وَلا تَفَرَّقُوا﴾[1] سے دین اسلام میں تفرقہ بازی سے ممانعت موجود ہے۔ جیسے یہودیوں اور عیسائیوں نے اپنے دینوں میں اختلاف کیا۔ امام قرطبی کے نزدیک، یہاں فروعی مسائل میں اختلاف کو حرام قرار نہیں دیا گیا، کیونکہ یہ اختلاف نہیں ہے، بلکہ اختلاف وہ ہے جس میں آپس میں اتفاق اور جمع ممکن نہ ہو۔ اور جہاں تک اجتہادی مسائل کا تعلق ہے، ان میں اختلاف اس لیے ہوتا ہے کہ ان میں فرائض اور شرعی معانی کی باریکیوں کو نکالا جاتا ہے، اور صحابہ کرام ہمیشہ حوادث کے احکام میں اختلاف کرتے رہے ہیں، حالانکہ وہ اس کے باوجود آپس میں متفق اور متحد رہے ہیں۔ اس پر امام قرطبی نے بقیہ آیت﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً﴾[2]۔ ترجمہ: "اور اللہ نے تم پر جو انعام کیا ہے اسے یاد رکھو کہ ایک وقت تھا جب تم ایک دُوسرے کے دشمن تھے، پھر اللہ نے تمہارے دِلوں کو جوڑ دیا اور تم اللہ کے فضل سے بھائی بھائی بن گئے۔" کو بطور دلیل پیش کرتے ہے۔[3] نیز یہود و نصاریٰ کے علاوہ مسلمانوں میں جو فرقے دین سے ہٹ گئے ہیں، ان میں ازرقیہ، اباضیہ، ثعلبیہ، خازمیہ، خلیفہ، کوزیہ، کنزیہ، اخنسیہ، معتزلہ، میمونیہ، احمریہ، ثنویہ، کیسانیہ، شیطانیہ، شریکیہ، وہمیہ، زبریہ، مسعدیہ وغیرہ شامل ہیں۔ تاہم "السلف الصالح ،الفرقة الناجية ،أهل الحديث والسنة ،أهل الأثر ،الطائفة المنصورة" یہ القاب اہل السنت والجماعت کے عقائد، اعمال، اور ان کے طرزِ عمل کی عکاسی کرتے ہیں، جو نبی کریم ﷺ کی تعلیمات کے مطابق ہیں۔ معوذتین کے بارے میں حضرت ابن مسعودؓ کے حوالے سے "اصول اربعہ اور تنسیخ وحی" کی فصل میں قرآن کے عنوان کے تحت تجزیہ پیش کیا جائے گا۔

## ائمہ اربعہ کی تشکیل: دینی روایات، فرضی خواب اور استنباط

امام طحاویؒ کا یہ کہنا کہ جو شخص ان چار فقہوں سے خارج ہے وہ "اہل بدعت" اور "اہل نار" میں سے ہے، بظاہر چونکا دینے والی بات ہے، معلوم نہیں امام طحاویؒ نے یہ بات کس سیاق میں کہی۔ تاہم، مقالہ نگار کو دورانِ تحقیق نظام الفتاویٰ میں مصنف کے دیے گئے حوالے کے مطابق امام طحاویؒ کا یہ قول نہیں مل سکا۔ ویب سائٹ ریختہ پر موجود نظام الفتاویٰ[4] کے صفحہ 33 پر بھی یہ قول موجود نہیں ہے۔ چنانچہ مصنف کو چاہیے تھا کہ در مختار کا حوالہ دیتے ہوئے صرف نشاندہی پر اکتفانہ کرتے، بلکہ کتاب کا مکمل حوالہ، بشمول مکتبہ، اور اشاعت کا ذکر بھی شامل کرتے تاکہ تحقیق میں سہولت اور حوالہ کی تصدیق ممکن ہو پاتی۔

---

[1] آل عمران، 103:03

[2] ایضاً

[3] القرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص159

[4] مفتی نظام الدین، نظام الفتاویٰ، دہلی، اسلامک فقہ اکیڈمی، پہلی اشاعت 1994، ص33
https://www.rekhta.org/ebooks/detail/nizam-ul-fatawa-mufti-nizamuddin-ebooks?lang=ur

مقالہ نگار کے نزدیک، مصنف نے جو تین روایات ذکر کیں، ان میں پہلی دو امام ابو حنیفہؒ کی فضیلت اور تیسری امام شافعیؒ کی تحقیر پر مبنی موضوع احادیث ہیں۔ ان احادیث کی بابت مصنف کی رائے درست معلوم ہوتی ہے۔ ان تین احادیث کا مقصد تعصب پر مبنی تھا، جنہیں بعض مقلدین نے اپنے مخصوص گروہ کو دوسرے گروہ پر فوقیت دینے کے لیے گھڑا تھا۔[1]

اگرچہ اب دوسرے فقہی مکاتب ہم سے جغرافیائی طور پر دور ہیں اور یہ امکان کم ہو چکا ہے کہ کوئی ان روایات کو تعصب یا برتری کے لیے استعمال کرے گا، پھر بھی ان روایات کو موضوعات کی فہرست میں شامل کرنا بھی ضروری ہے۔ بقیہ دو اقوال میزان سے مصنف نے ذکر کئے وہ بھی مقالہ نگار کو دوران تحقیق نہیں ملے میزان الکبریٰ کے حوالے سے طبقات کبریٰ کا اردو ترجمہ ملا جہاں امام ابو حنیفہؒ کی بابت مزید فضائل تو بیان ہیں کہ وہ چالیس سال تک پانچوں نمازیں ایک ہی وضو سے پڑھتے رہے اور عشاء کے وضو سے فجر کی نماز پڑتے وغیرہ لیکن مصنف کی ذکر کردہ عبارات وہاں نہیں پائی گئی۔[2] تاہم، ان خلافِ عادت امور سے یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ ائمہ نے خلافِ سنت امور پر کیوں اصرار کیا۔ اگر کوئی شخص چالیس سال تک عشاء کے وضو سے فجر کی نماز ادا کرتا رہا ہو، تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ شخص چالیس سال تک رات کو نہیں سویا۔ یا پھر یہ بھی ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سمیت وہ دیگر افراد جو عشاء کے وضو سے فجر کی نماز ادا کرتے رہے، انہوں نے یہ طریقہ اپنایا ہو کہ رات کو سو گئے اور عشاء کے آخری وقت میں بیدار ہو کر نماز ادا کی، پھر اسی وضو سے فجر کی نماز پڑھ لی۔ مقالہ نگار کے نزدیک ایسے اعمال کسی قسم کی بزرگی یا فضیلت ثابت نہیں کرتے۔ تاہم رسول اللہ ﷺ کے خلافِ عادت امور کے حجت ہونے یا نہ ہونے کا معاملہ اصولی طور پر مختلف فیہ ہے۔

در حقیقت خواب ایک ایسی دنیا پر مبنی ہے جہاں حقیقت کی حدود مٹ جاتی ہیں، اور انسان غیر معمولی تجربات کی سرحدوں کو پار کرتا ہوا، عالم رویت کے ان سب ممکنات کو اپنے سامنے پاتا ہے جو روزمرہ کی زندگی میں محال ہوں؛ اَن کہی باتیں، تاریخ کے دور دراز سفر، اور وہ واقعات جو حقیقت کے دائرے میں نہیں آسکتے، وہ سب خواب کی دنیا کے ذریعے ممکن ہیں۔ خواب کے اسی وصف کے چلتے، ڈاکٹر طاہر القادری[3] نے اپنے بعض بیانات میں، جو آج بھی سوشل میڈیا پر موجود

---

[1] مصطفى بن حسني سباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، بيروت، المكتب الإسلامي- دار الوراق للنشر والتوزيع، 2000م، ص، 102

[2] امام شعرانی، طبقات الکبریٰ، مترجم پیر محفوظ الحق شاہ، لاہور، نوریہ رضویہ پبلیکیشن، ص104

[3] ڈاکٹر محمد طاہر القادری 1951 میں پاکستان کے شہر جھنگ میں پیدا ہوئے۔ آپ نے ابتدائی دینی تعلیم مدینہ منورہ سے حاصل کی اور مختلف اسلامی ممالک میں علم کا حصول جاری رکھا۔ آپ کے پاس تقریباً پانچ سو اسناد ہیں جن میں شیخ عبد القادر جیلانی، امام ابن عربی اور حافظ ابن حجر عسقلانی کی اسناد شامل ہیں۔ آپ نے 1970 میں پنجاب یونیورسٹی سے اسلامیات میں ماسٹرز کی ڈگری حاصل کی، 1974 میں ایل ایل بی کیا اور پھر وکالت شروع کی۔ 1978 میں لاہور منتقل ہو کر پنجاب یونیورسٹی میں تدریس شروع کی اور اسلامی قانون میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ آپ ایک محقق، مصنف اور خطیب ہیں، جنہوں نے تقریباً ایک ہزار کتابیں لکھی ہیں۔ آپ کی مشہور تصنیف "قرآنیک

ہیں، فرمایا کہ انہوں نے عالم رؤیت (خواب) میں بطریق منام امام ابو حنیفہؒ سے مسلسل نو سال (اور ایک بیان میں پچیس سا) تک شرفِ تلمذ حاصل کیا، جہاں امام ابو حنیفہ ان کے استاد تھے۔[1] مصنف نے کئی خواب بیان کیے ہیں، اور ان کے علاوہ بھی امام ابو حنیفہؒ کے مقام و مرتبہ کے حوالے سے کئی دوسرے خواب روایت کیے جاتے ہیں، جیسے خواب میں امامؒ کو سو بار رویت باری تعالیٰ کا شرف حاصل ہونا وغیرہ۔ ایسے غیر معمولی خواب آج بھی کئی منبر و محراب پر بیان کیے جاتے ہیں۔ تاہم، یہاں یہ سوال اہم ہے کہ کیا امام ابو حنیفہؒ کا مقام صرف ان خوابوں کی بناء پر ہے؟ اگر ہم کچھ دیر کے لیے ان خوابوں کو فرضی یا جھوٹا تصور کر لیں تو کیا ایسا ممکن ہے؟ اگرچہ ان خوابوں سے امامؒ کا مقام و مرتبہ عوام کے دلوں میں بلند ہوتا ہے، ایسے میں تاریخی خوابوں سے زیادہ وقتی بناوٹی جھوٹے خواب زیادہ اثر اور توجہ کا مرکز بنتے ہیں۔ لیکن مصنف کا ان خوابوں کو ہی امامؒ کی عظمت کی بنیاد قرار دینا درست نہیں۔ جہاں مقلدین اور محبین کے واسطے یہ خواب امامؒ کی بڑھتی عظمت کا باعث ہیں، وہیں کئی قلوب و اذہان ایسے غیر معمولی روایات اور خوابوں کی دنیا کو تسلیم کرنے میں حیرت اور تشویش فطرۃً ہے۔

مقالہ نگار کے نزدیک، ان خوابوں کی مرویات سے قطع نظر، چاہے وہ فرضی ہوں یا حقیقت، مقلدین کو خوابوں کی دنیا سے باہر آکر امامؒ کے علمی اور فکری مقام پر توجہ دینی چاہیے جبکہ ان روایات اور خوابوں میں بجا طور پر تقدیس کا سامان پایا گیا۔ مزید بر آں، یہ بھی اہم ہے کہ جمہور علماء کا موقف ہے کہ اگر رسول اللہ ﷺ کسی شخص کو خواب میں کوئی حکم دیتے ہیں، تو وہ حکم صرف اسی شخص کے لیے خاص ہوتا ہے، اور ضروری نہیں کہ باقی لوگ بھی اسی حکم کی پیروی کریں۔ اس حکم کی بابت حوالے سے علماء سے فتویٰ لینا ضروری سمجھا گیا ہے۔

## فقہ حنفی کی تقدیس اور مجلس الفقہاء کا تصور

مقالہ نگار کے نزدیک، مصنف نے اپنی فکر کی بنیاد پر امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ہم مجلس افراد کو یہودی تلمود کی تقدیس سے جوڑنے کی کوشش، "كَالْمَاشِي إِلَى الظِّلِّ فِي اللَّيْلِ" کی کیفیت کا بہترین مظہر دکھائی دیتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی مجلس شوریٰ کی بابت مقالہ نگار کے مطالعے میں مقالہ "امام ابو حنیفہؒ کی فقہی مجلس شوری اور عصر حاضر میں اس کے قیام کی ضرورت و امکانات"[2] زیر مطالعہ رہا۔ جس میں اِس مجلس شوریٰ کی بابت دو آراء سامنے آئیں۔ پہلی رائے وہ تھی جو مصنف

---

انسائیکلوپیڈیا" ہے، جو 8 جلدوں پر مشتمل ہے۔ آپ نے قرآن کا اردو ترجمہ "عرفان القرآن" اور انگریزی میں "The Glorious Qur'an" کیا ہے۔ شیخ الاسلام نے "منہاج القرآن انٹرنیشنل" کی بنیاد رکھی۔
("A Profile of Shaykh-ul-Islam Dr Muhammad Tahir ul Qadri" *minhaj.org*, https://www.minhaj.org/english//tid/8718/A-Profile-of-Shaykh-ul-Islam-Dr-Muhammad-Tahir-ul-Qadri.html Accessed Apr 28, 2025)

[1] Posted by Waqar Butt , Facebook Reels., https://www.facebook.com/share/r/s4CAsGNVSL4TyTV6/

[2] محمد عرفان نذیر، امام ابو حنیفہؒ کی فقہی مجلس شوری اور عصر حاضر میں اس کے قیام کی ضرورت و امکانات، کراچی یونیورسٹی، ڈیپارٹمنٹ آف اصول دین، 2019

نے بیان کر دی جبکہ دوسری رائے جسے مقالہ نگار محمد عرفان نذید نے بحوالہ مناظر احسن گیلانی زیادہ بہتر کہا کہ امام ابو حنیفہؒ چھ سال حرمین شریفین میں گزار کر خلیفہ ابو جعفر منصور کے دور میں واپس کوفہ تشریف لائے 136ھ میں یہ مجلس شوریٰ شروع ہوئی، اور امام ابو حنیفہؒ کی وفات تک یہ مجلس شوریٰ جاری رہی۔ جبکہ 120ھ سے 136 تک کا زمانہ امام ابو حنیفہؒ کی اس مجلس شوریٰ کا مقدمہ کہا جاتا ہے کہ جہاں ان کے شاگردوں نے علم حاصل کیا۔[1]

امام کردی لکھتے ہیں:

"امام ابو حنیفہ کے پاس امام حماد کے شاگردوں کا اونچا طبقہ آمد و رفت رکھنے لگا پھر ان کے بعد ابو یوسف، اسد بن عمرو، قاسم بن معن، زفر بن ہذیل، ابو بکر الهذلي، ولید بن ابان، حسن بن زیاد یوسف بن خالد السمتي، داؤد طائی، نوح بن ابی مریم الجامع، یحیی بن زکریا، ابن المبارک مغیرہ بن حمزہ محمد بن الحسن وغیرہ آپ کے شاگردوں میں شامل ہوئے۔"[2]

ہم اس بات کا کلی انکار نہیں کر سکتے کہ امام ابو حنیفہؒ کی مجلس شوریٰ کا وجود سرے سے نہیں تھا۔ مذکورہ بالا مقالے میں ایسے بیسیوں واقعات اور دلائل پیش کیے گئے ہیں جو اس مجلس کے وجود کی تصدیق کرتے ہیں۔ اگر مصنف کی بات کو درست تسلیم کیا جائے، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے وہ اقوال کہاں سے آئے جو آج احناف کی کتب میں موجود ہیں اور فقہ حنفی کی بنیاد سمجھے جاتے ہیں؟ اس کے علاوہ، کہا جاتا ہے کہ امام محمدؒ کی "الزیادات" کی چھ کتب کو بھی اسی فقہی مجلس کے نتائج میں شامل کیا جاتا ہے۔

یہ کہنا کہ مجلس شوریٰ کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے اس سے کوئی تصنیف طلب کی جائے جو آج بھی موجود ہو، ایک غیر منطقی مطالبہ ہے۔ یہ بالکل ویسا ہی ہے جیسے دورِ صحابہ کرامؓ میں ہونے والی تمام مشاورتی مجالس سے کسی تصنیف کا تقاضا کیا جائے، حالانکہ ان مجالس نے براہِ راست کوئی کتاب مرتب نہیں کی، بلکہ ان کے نتائج زبانی روایت اور عملی طور پر منتقل ہوئے۔ دوران تحقیق یہ بات بھی سامنے آئی کے امام یوسفؒ کے ذمے تھا کہ وہ مسائل کو لکھتے تھے۔[3]

اگر آج کے دور میں مجلس شوریٰ کو مذمت کا نشانہ بنایا جائے، تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اکثر فتوے "مجلس شوریٰ" کے نام پر دیے جاتے ہیں اور یہ تک نہیں معلوم ہوتا کہ یہ فتویٰ کس کے قول پر مبنی ہے۔ تاہم، فقہ حنفی کے دو تہائی مسائل میں فتویٰ صاحبین کے اقوال پر ہے، جو اس بات کا ثبوت ہے کہ فقہی مجلس کا ایک مضبوط اور مستند کردار رہا ہے۔ مصنف نے مسائل کی تعداد 12 لاکھ بتائی ہے جبکہ ان مسائل کی بابت کئی آراء ہیں۔

---

[1] محمد عرفان نذیر، ابو حنیفہؒ کی فقہی مجلس شوری اور عصر حاضر میں اس کے قیام کی ضرورت وامکانات، ص 101

[2] ایضاً

[3] محمد عرفان نذیر، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہی مجلس شوری اور عصر حاضر میں اس کے قیام کی ضرورت وامکانات، ص 104

# فصل دوم

## اصول اربعہ سے متعلق ڈاکٹر راشد شاز کے افکار و نظریات

ڈاکٹر راشد شاز کی فکر کے مطابق عہدِ رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ میں شریعت کا واحد اور بنیادی ماخذ صرف قرآنِ مجید تھا۔ یہ وہ الٰہی کتاب تھی جو مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی تمام سمتوں کا تعین کرتی تھی۔ خود رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پر اس کی پیروی لازم تھی، مصنف لکھتے ہیں:

"آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی حیثیت شارح کی تھی شارع کی نہیں۔"[1]

کیونکہ قرآنی تصورِ حیات کے مطابق شریعت وضع کرنے کا حق صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کے لیے مخصوص ہے۔ جس کی طرف آیت ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا﴾[2]۔ ترجمہ: "اُس نے تمہارے لئے دین کا وہی طریقہ طے کیا ہے جس کا حکم اس نے نوح کو دیا تھا۔" میں بیان موجود ہیں۔ اس ہی بناء پر مصنف قانون سازی (Law-giving) اور قانون وضع کرنے (Law-making) میں واضح فرق محسوس کرتے ہیں۔ قانون وضع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ہر دور میں مسلمانوں کا امام (امام المسلمین) قرآن کے مقاصد کو پورا کرنے کے لیے ایک مخصوص راہ کا تعین کرے گا۔ تاہم، تشریح اور توضیح کا یہ عمل کسی کو یہ گمان پیدا نہیں کرنا چاہیے کہ اسے شریعت وضع کرنے کا حق مل گیا ہے۔ راشد شاز نے اپنے اس خیال کو مزید تقویت دینے کے لیے سیرت ابن ہشام سے رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی آخرت ساعت کے حوالے سے کچھ الفاظ نقل کیے ہیں۔

"إِنِّي مَا أُحِلُّ إِلَّا مَا أَحَلَّ الْقُرْآنُ وَلَمْ أُحَرِّمْ إِلَّا مَا حَرَّمَ الْقُرْآنُ (سیرت ابن ہشام، ج۴، ص۶۵۴)"[3]

مزید بر آں، مذہبی دنیا میں نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے لیے شارع علیہ السلام کی اصطلاح عام ہے۔ جو لوگ بلا تکلف شارع علیہ السلام کی اصطلاح کو نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے لیے استعمال کرتے ہیں راشد شاز کی نظر میں وہ لوگ اس مذکورہ نازک فرق کو بھول جاتے ہیں کہ خود وحی کے متبع نبی کا یہ مقام نہیں کہ وہ وحی کو، جیسی کہ وہ نازل ہوئی ہے اس میں کمی یا زیادتی کر کے بتائے۔

"بقول امام شاطبی: سنت دراصل قرآن ہی کی تبعین ہے۔ (موافقات، ج4، ص9)"[4]

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص38

[2] الشوریٰ، 13:42

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص124، حاشیہ 48

[4] ایضاً

اس موقف کی تائید میں مصنف آیت ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1]۔ ترجمہ: "اور (اے پیغمبر!) ہم نے تم پر بھی یہ قرآن اس لئے نازل کیا ہے تا کہ تم لوگوں کے سامنے اُن باتوں کی واضح تشریح کر دو جو اُن کے لئے اتاری گئی ہیں۔" پیش کرتے ہیں۔

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک علماء کا سنت کو وحی خفی کی حیثیت سے تشریعی مقام دے دینا ایک بڑی غلط فہمی میں مبتلا ہونے کے مترادف ہے۔ اس طرح گویا وہ قرآن سے باہر سنت کو ایک علیحدہ وجود دے رہے ہیں جب کہ سنت جو کچھ بھی ہے وہ قرآن کی تشریح و تعبیر ہی ہے۔ ڈاکٹر راشد شاز نے مولانا سید سلیمان ندوی کے اس موقف کو پیش کرتے ہیں۔ سید سلیمان ندویؒ لکھتے ہیں:

"اسلام میں شرع اور وضع قانون کا حق صرف اللہ تعالی کے لئے تسلیم کیا گیا ہے کہ وہی اصل شارع ہے۔ اب اگر رسول کے لئے بھی وحی کتابی سے الگ شرع بنانے کا حق تسلیم کیا جائے تو خدا کے سوا ایک اور شارع تسلیم کرنا ہو گا۔[2]

## واصل بن عطا اور فقہ

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، مسلم فکر میں "اصول اربعہ" کے تصور کی ترقی کا سہرا ایک ایسے فرد کے سر ہے جو بظاہر ہماری اسلامی ثقافت کی پیداوار تھا، لیکن فکری رجحان کے لحاظ سے وہ قرآن کے تصور حیات سے زیادہ یونانی فلسفیانہ عقل پسندی کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے۔ نیز عہدِ رسول ﷺ میں جو امت صرف قرآن کو کافی سمجھتی تھی، وہ اب مختلف شرعی مصادر کے نزاعات میں مبتلا ہو گئی۔ اس فکری انحراف کا سہرا واصل بن عطا کے سر ہے، جسے علمائے اسلام علمِ کلام کا موسس مانتے ہیں۔ ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک واصل بن عطا وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے نے پہلی بار حق کے ثبوت کے لیے چار اصول مقرر کیے:

1۔ قرآن مجید
2۔ حدیث متفق علیہ
3۔ اجماع
4۔ عقل و حجت (بمعنی قیاس)[3]

---

[1] النحل، 44:16
[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص124، حاشیہ 48
[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص39

## فقہ کی تشکیل

کلامی طریقہ تاویل و تعبیر، جو بعد میں ایک مستقل مکتب فکر کی صورت اختیار کر گیا اور جسے طویل عرصے تک تحریک اعتزال کے نام سے تنقید کا نشانہ بنایا جاتا رہا، نے ابتدائی دور ہی میں اسلامی فکر پر گہرے اور دور رس اثرات مرتب کیے۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"مبالغہ نہ ہو گا اگر یہ کہا جائے کہ اسلام میں فقہی ذہن کی پیدائش بڑی حد تک ان ہی کلامی اثرات کی مرہون منت ہے۔"[1]

اگرچہ ابتدا سے ہی ہمارے ہاں علم کلام کی فکری صحت پر سوالات اٹھائے گئے۔ فقہاء اور محدثین نے اسے فکری انحراف کے زمرے میں شمار کیا، یہاں تک کہ بعض بڑے فقہاء نے اس علم کو حاصل کرنے کو ممنوع قرار دیا۔ امام ابو حنیفہ نے علم کلام کے مطالعے کو ممنوع قرار دیا۔ امام ابو حنیفہ، جنہوں نے اپنے زمانے کے رواج کے مطابق علم کلام کی باضابطہ تعلیم حاصل کی، اس نتیجے پر پہنچے کہ حق کے طالب علموں کے لیے علم کلام کا مطالعہ مناسب نہیں ہے۔ اس حوالے سے ان کا ایک معروف فتویٰ بھی موجود ہے۔

تعلیقات و حواشی میں راشد شاز نے شرح فقہ اکبر میں موجود متکلمین سے متعلق قاضی ابو یوسف کا قول ذکر کیا ہے:

"لا يجوز الصلوٰة خلف المتكلم و ان تكلّم بحق لانه مبتدع۔ یعنی متکلم کے پیچھے نماز جائز نہیں خواہ وہ حق کی حمایت میں ہی بحث کیوں نہ کرتا ہو اس لیے کہ وہ ایک بدعت کا مرتکب ہوا ہے۔"[2]

آئمہ سلف و اہل سنت علم کلام کی تعلیم کو مکروہ جانتے تھے اور اس حوالے سے ائمہ اربعہ کے اقوال معروف ہیں۔ کچھ علماء نے کلامیوں کی علانیہ تذلیل کے حوالے سے فتاویٰ بھی جاری کیے، مگر اس کے باوجود یہ حقیقت اپنی جگہ قائم ہے کہ علم کلام نے طویل عرصے تک مسلم فکر پر بلاواسطہ یا بالواسطہ اپنی گرفت برقرار رکھی۔

کلامیوں کے فکری انحراف کو شکست دینے کے لیے ان کے مخالفین نے بھی کلامی طرز استدلال کا گہرائی سے مطالعہ کیا اور اپنی مدافعت میں انہی کے استدلالی طریقوں سے مدد لی۔ امام ابو حنیفہ سے لے کر امام غزالی تک بہت سے علمائے اسلام نے ابتدائی طور پر علم کلام میں دلچسپی لی، اس طریقہ تاویل سے بہت کچھ سیکھا اور متاثر ہوئے۔ لیکن جب انہیں اس کی بے نتیجہ اور نقصان دہ فطرت کا احساس ہوا، تو وہ نہ صرف اس سے کنارہ کش ہو گئے بلکہ اسے فکری انحراف قرار دیا۔ اس کے باوجود، اعتزال کی تحریک اور اس کے منکرین کے رد کے باوجود، یہ کلامی اثرات فقہی فکر سے پوری طرح

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص40

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص125، حاشیہ 50

جدا نہ ہو سکے۔ ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق: فقہ کی تدوین اور ترقی میں اس اجنبی ذہنیت کا اثر جگہ جگہ محسوس کیا جا سکتا ہے۔ جب فقہاء قرآنی نصوص میں "اقتضاء النص"، "اشارہ النص" اور "دلالت النص" کی جستجو کرتے ہیں یا قرآن میں بیان کردہ محرمات میں اپنی طرف سے مکروہات کا اضافہ کرتے ہیں، یا جب وہ "فرض" اور "واجب" کی اصطلاحات پر بحث کرتے ہیں، تو دراصل وہ غیر شعوری طور پر انہی کلامی اثرات کے زیر اثر ہوتے ہیں۔ یہ وہی اثرات ہیں جن کے خلاف ان کے فتاویٰ جاری ہوتے ہیں اور جن کے پیروکاروں کو وہ فقہی فریم ورک میں معتبر مسلمان بھی تسلیم نہیں کرتے۔[1]

## اصول اربعہ کی تشریعی اہمیت اور فکری انحرافات

واصل کے اصول اربعہ، جو بنیادی طور پر قرآن مجید اور سنت ثابتہ کو قبولیت عامہ کے معیار پر مستند قرار دینے اور عقل و دلیل کی روشنی میں ان کی وضاحت پر مشتمل تھے، بظاہر کسی بڑے فکری انحراف کا اظہار نہیں معلوم ہوتے۔ راشد شاز کے مطابق حقیقت یہ ہے کہ اگر ان اصولوں میں قرآن مجید کو مرکزی اور بنیادی حیثیت دی جاتی تو شرعی ضمنی ذرائع کا وجود میں آنا مشکل ہوتا، لیکن ہوا یہ کہ اصولی طور پر قرآن کی بنیادی حیثیت تسلیم کیے جانے کے باوجود، حدیث کی تشریعی اہمیت مضبوط ہوتی گئی، خصوصاً وحی غیر متلو کے حوالے سے۔

### حدیث معاذ

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک حدیث معاذ کی روشنی میں، کتاب اللہ اور سنت کے علاوہ قیاس کو بھی باقاعدہ ایک شرعی ماخذ کے طور پر تسلیم کیا گیا۔ یوں، جب قرآن کے علاوہ دیگر شرعی مآخذ وجود میں آنے لگے تو امام شافعی کے "الرسالہ" نے ان اصول اربعہ کو باقاعدہ اصول فقہ کی حیثیت عطا کر دی۔ ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"اسلامی فکر میں اصول اربعہ کے راستے انحرافات فکری کے صحیح ادراک کے لئے ضروری ہے کہ ہم ان اصولوں کے اسرار و عواقب کو صحیح تناظر میں دیکھ سکیں۔ آج اگر ان اصول اربعہ کو فقہ کے لازوال اصول کی حیثیت حاصل ہے اور آج اگر اجتہاد فکری کے جدید داعیان بھی اس کی مسلمہ حیثیت کو چیلنج کرنے کا یارا نہیں رکھتے، یا اس کی ضرورت نہیں سمجھتے، تو اس کی وجہ یہی ہے کہ ان حضرات کو اس کے اسرار و عواقب کا صحیح انداز نہیں ہے۔"[2]

## ا۔ قرآن مجید

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک فقہ اسلامی میں اصولِ اربعہ کے تحت قرآن مجید کو اولین ماخذ قرار دیا جاتا ہے۔ تاہم، جب فقہاء کے مروجہ طریقہ کار کے مطابق قرآن کی تشریح و تفسیر کا جائزہ لیا جائے تو حقیقت اس سے مختلف نظر آتی ہے۔ فقہاء کی نظر میں "الکتاب" کا مطلب وہ قرآن نہیں جو آج بھی ہمارے دفتین میں محفوظ اور ہر عام و خاص کی دسترس میں

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص40

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص42

موجود ہے، بلکہ اس سے مراد ایک ایسا قرآن ہے جس کی مختلف قراءات اور آیات میں موجود اختلافات، آثار و روایات کی کتابوں میں ملتے ہیں۔

بطور دلیل راشد شاز امام سرخی کا قول نقل کرتے ہیں:

"اِعْلَمْ  َنَّ الْكِتَابَ هُوَ الْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى رَسُولِ  ِ ﷺ، الْمَكْتُوبُ فِي دَفَاتِ الْمَصَاحِفِ، الْمَنْقُولُ إِلَيْنَا عَلَى الْأَحْرُفِ السَّبْعَةِ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا(اصول سرخسی، ج1، ص279)

جاننا چاہئے کہ الکتاب وہ قرآن ہے جو رسول اللہ پر نازل کیا گیا، جو مصاحف کے دفتین میں لکھا ہوا ہے جو سات حرفوں پر بذریعہ تواتر ہم تک منتقل ہوا ہے۔"[1]

## فقہاء کے نزدیک قرآنی قراءات اور ان کا فقہی استنباط میں کردار

راشد شاز کے نزدیک، یہ ایک اہم مسئلہ ہے کہ فقہاء نے قرآنی احکام کی تشریح کے لیے نہ صرف معروف قرآن مجید کو، بلکہ "قراءات شاذہ"(غیر مستند قراءات) کو بھی بنیاد بنایا۔ امام سرخسی کی قرآن کی یہ تعریف کرنا فقہاء کے تصورِ قرآن مجید اس طرح پیش کرتا ہے کہ گویا وہ ایک ایسا قرآن ہے جو سبعہ احرف پر نازل ہوا، جس میں مختلف قراءات اور آیات کے معانی و الفاظ میں اختلافات پائے جاتے ہیں، اور یہ اختلافات آثار و روایات کی کتابوں میں محفوظ ہیں۔ اس حوالے سے امام سرخسی کے بیان کو اگرچہ بظاہر ایک علمی مغالطہ سمجھا جا سکتا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ فقہی کتب میں ان فرضی قراءات اور خود ساختہ اختلافی آیات کو بنیاد بنا کر استنباط کا عمل عام رہا ہے، اور ان کو تفقہ کی بنیادی کلید تصور کیا گیا ہے۔ راشد شاز نے اس کی مثال فقہ حنفی سے دی ہے جہاں امام ابو حنیفہؒ نے عبد اللہ بن مسعودؓ کی قراءات کو اہمیت دی اور اس سے فقہی مسائل مستنبط کیے۔ ان فرضی قراءات کو فقہی مسائل میں وضاحت، تفسیر اور خبر کی حیثیت سے ظنی علم کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ اس عمل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی تشریح و تفسیر میں فقہاء کا طرزِ عمل الکتاب کے اُس مصحف پر انحصار نہیں کرتا جو عوام الناس کے ہاتھوں میں موجود ہے، بلکہ ان کے نزدیک قراءات شاذہ اور آثار کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔

راشد شاز شاذ قرأتوں کے حوالے سے امام سرخسی کا ایک اور قول نقل کرتے ہیں:

"نحن ما اثبتنا بقرأة ابن مسعود كون تلک ز دة قرآ  وا  جعلنا ذلك بمنزله خبر رواه عن رسول    له لعلمنا أنه ما قرأ الاسماعا من رسول     وخبره مقبول في وجوب العمل به۔(اصول السرخسی، ج1، ص279)

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص42

عبد اللہ بن مسعود کی قرأت میں جو زائد کلمات ہیں ہم انھیں قرآن نہیں قرار دیتے بلکہ ان کو اپنے اخبار کا درجہ دیتے ہیں جن کی روایت وہ حضور سے کرتے ہیں۔ اس لئے کہ ہمیں معلوم ہے کہ انھوں نے خود حضور سے راست ان زائد کلمات کو پڑھا ہے اور حضور کی خبر وجوب عمل کے باب میں مقبول ہے۔"[1]

مصنف کے نزدیک فقہ حنفی طرح فقہ شافعی میں بھی مفروضہ قرآنی آیتوں کے استعمال کا عمل دخل ملتا ہے۔ جیسے:

## رضاعت اور سرقہ کا مسئلہ

فقہ شافعی میں رضاعت کی پانچ گھونٹ کی تخصیص حضرت عائشہؓ سے منسوب اس روایت کی بنیاد پر کی گئی ہے، جس کے مطابق "خَمْسُ رَضْعَاتٍ " کبھی قرآن کا حصہ تھا۔ امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ دونوں فقہاء کے یہاں رضاعت کے لیے پانچ گھونٹ کی شرط دراصل اسی فرضی قرآن کی مبینہ آیت سے اخذ کی گئی ہے، جسے حضرت عائشہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ احناف ہوں یا شوافع دونوں نے ہاں چور کے دائیں ہاتھ کاٹنے کے سلسلے میں بھی عبد اللہ بن مسعودؓ سے منسوب قرأت "فَقْطَعُوْا اَيْمَانَهمَا" کو دلیل بنایا ہے۔ اس حوالے سے تعلیقات و حواشی میں ڈاکٹر راشد تحریر الاصول سے اقتباس نقل کرتے ہیں:

"**علامہ ابن ہمام نے تحریر الاصول میں لکھا ہے:** لا جرم أن القول (المحرر) اي المستقيم المروي (عنه) اي شافعي ( كقولنا بصريح لفظه) قال : ذكر الاخوات من الرضاع بلا توقيت، ثم وقتت عائشة الخمس، وأخبرت أنه مما أنزل من القرآن فهو وإن لم يكن قرآ يقرأ فأقل حالاته ان يكون عن رسول ، فهذا عين قولنا ، وعليه جمهور اصحابنا كما نقله الأسنوي وغيره حتى احتجوا بقرأة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما على قطع اليمنى (**تیسیر التحریر لمحمد امین المعروف بامیر بادشاہ علی کتاب التحریر**، ج3، ص ص10-9)

اس میں شک نہیں کہ شافعی سے مروی صحیح قول وہی ہے جو ہم لوگوں کا ہے جس پر خود ان کی صریح عبارت دلیل ہے۔ امام شافعی مسئلہ رضاعت کے بارے میں بیان فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے رضاعی بہنوں کی حرمت بیان فرمائی ہے لیکن حرمت کے ساتھ کسی خاص مقدار کا ذکر نہیں کیا۔ حضرت عائشہ نے اس مقدمہ کو یہ کہہ کر واضح کیا کہ وہ پانچ گھونٹ ہے۔ حضرت عائشہ نے خبر دی کہ خمس رضعات قرآن کا حصہ ہے۔ پس یہ اضافہ اگرچہ قرآن میں نہیں لیکن کم سے کم اتنی بات تو ہے کہ رسول اللہ سے مروی ہے۔ امام شافعی کا یہ قول بعینہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے، اسی پر ہمارے جمہور اصحاب ہیں جیسا کہ اسنوی وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ یہاں تک کہ ان حضرات نے عبد اللہ بن مسعود کی قرأت فاقطعوا ایمانھما سے چوری کی سزا میں داہنے ہاتھ کے کاٹنے پر استدلال کیا ہے۔"[2]

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص43

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، حاشیہ 54

## طلاق اور کفارہ یمین کا مسئلہ

سورہ طلاق کی آیت ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾[1]۔ترجمہ: "ان عورتوں کو اپنی حیثیت کے مطابق اُسی جگہ رہائش مہیا کرو جہاں تم رہتے ہو۔ "میں مطلقہ کے لیے صرف رہائش کا حکم ہے، لیکن امام ابو حنیفہ نے عبد اللہ بن مسعود کی قراءت "وَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِن وُجْدِكُمْ" کو بنیاد بنا کر نفقہ کا بھی حکم اخذ کیا۔ کفارہ یمین میں تین روزوں کے تسلسل کی شرط بھی ایک غیر مستند قراءت سے اخذ کی گئی ہے، جیسا کہ عبد اللہ بن مسعود کی قراءت "فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ مُّتَتَابِعَاتٍ "میں پایا جاتا ہے۔

## قرآن کی حقیقی حیثیت اور فقہاء کا طرز عمل

راشد شاز کے مطابق، فقہاء نے قرآن مجید کو عملی طور پر معطل کر دیا ہے۔ قرآن کے احکام کو خاص و عام، ناسخ و منسوخ، اور دیگر فقہی مباحث کے ذریعے پیچیدہ بنا دیا گیا، جس سے قرآن کی براہِ راست رہنمائی کو محدود کر دیا گیا۔ المختصر راشد شاز یہ کہنا چاہتے ہیں کہ فقہاء کے نزدیک "الکتاب" سے محض قرآن مجید مراد نہیں ہوتا، بلکہ وہ بعض مفروضہ قرآنی آیات اور قراءتوں کو بھی "الکتاب" کا حصہ گردانتے ہیں، جو دراصل مخالفین اسلام کے ذہنی تخیلات کا نتیجہ ہیں اور جن کا اللہ کی نازل کردہ وحی سے کوئی تعلق نہیں۔ جہاں تک وحی الٰہی یعنی قرآن مجید کا تعلق ہے، جو مکمل، محفوظ، اور ہر قسم کے شبہے سے بالاتر ہے، تو حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے اس عظیم کتاب ہدایت سے استفادہ کرنے کے بجائے اسے پیچیدہ مباحث جیسے خاص و عام، مجمل و مفصل، ناسخ و منسوخ، امر و نہی، اور حقیقی و مجازی اصطلاحات کے ذریعے عملاً غیر فعال بنا دیا ہے۔

### ۲۔ سنت

ڈاکٹر راشد شاز سنت بمعنی حدیث کو قرآن کی تشریحی و تعبیری حیثیت کے طور پر لیتے ہیں۔ ان نظر میں اگر احادیث اور آثار کو قرآن مجید کی وضاحت اور تشریح کا ذریعہ سمجھا جاتا، تو ان کے بین السطور میں قرآنی فہم کے لیے بہت سا مواد موجود تھا۔ تاہم، جب سنت، حدیث اور اسوہ، جو کہ مختلف حیثیت رکھتے تھے، کو ایک دوسرے میں خلط ملط کر دیا گیا، نتیجتاً سنت کی تعبیری اہمیت کم ہو گئی اور اس کو ایک باقاعدہ تشریعی حیثیت حاصل ہو گئی۔ اس طرح تاریخ کے صفحات میں، قرآن سے باہر شرعی ماخذ کی تلاش کا عمل شروع ہو گیا۔ ساتھ ہی ڈاکٹر راشد شاز سنت کے حوالے سے یہ وضاحت بھی دیتے نظر آتے ہیں کہ: اس میں کوئی شک نہیں کہ رسول ﷺ کا ہر اسوہ دین میں حجت کی حیثیت رکھتا ہے، اور اس لحاظ سے سنت کو تشریعی اہمیت ضرور حاصل ہے۔ تاہم، روایات کے مجموعوں میں رسول اللہ سے منسوب اقوال کو سنت کا حتمی اظہار سمجھنا بہت خطرناک اور دور رس نتائج کا حامل ثابت ہوا۔

[1] الطلاق، 06:65

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"رسول اللہ ﷺ کے ہر عمل کے سلسلے میں مختلف اور متضاد روایتوں نے ایسے فکری تضاد کو جنم دیا، جسے اگر فقہ کا سہارا نہ ملا ہوتا، تو یہ متضاد روایتیں کب کی تاریخ کے اوراق میں مٹ چکی ہوتیں۔"[1]

## روایات کا قرآن کے ساتھ تقابل اور اس کے نتائج

سنت بمعنی روایات کو تشریعی حیثیت دینے کے لئے یہ تصور بھی پیش کیا گیا کہ جس طرح قرآن رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوا، اسی طرح سنت بھی جبرائیلؑ کے ذریعے نازل کی جاتی تھی۔ قرآن کو وحی جلی اور سنت کو وحی خفی کہا گیا۔ اور چونکہ ان دونوں کا منبع ایک ہی ہے، اس لیے ان کے بارے میں یہ بھی کہا گیا کہ ایک دوسرے کو منسوخ کر سکتے ہیں۔ اس تفہیم نے فقہ کی تدوین میں روایات کو قرآن کے مقابلے میں زیادہ مرکزی حیثیت دے دی۔ فقہاء کے ہاں مختلف مسائل پر مختلف اور متضاد آراء کا پایا جانا، اسی روایتی انحصار کی بنیاد پر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روایتوں پر غیر معمولی انحصار نے فقہ کے اندر فکری اختلافات کو جنم دیا، جس نے امت کو مزید فکری الجھنوں میں مبتلا کیا۔

## سنت اور خلفائے راشدین

راشد شاز کے مطابق:

1۔ خلفائے راشدین کے دور میں آثار و اخبار کی حیثیت محض سابقہ نظائر کی تھی، نہ کہ کوئی مستقل تشریعی اصول کی۔ اس دور میں سنت کی اصطلاح پر ایام و آثار کا بھی اطلاق ہوتا تھا، لیکن یہ محض نظائر کے طور پر ہی مستعمل تھیں۔

2۔ اس دور کی نسل "حَسْبُنَا كِتَابُ اللهِ" کہنے کی عادی تھی، اور اگر کسی موقع پر عہد رسول ﷺ کی معلومات سے استفادہ کیا جاتا، تو وہ صرف ماضی کے حوالوں کے طور پر کیا جاتا تھا۔ خلفائے راشدین کے عہد میں بدلتے ہوئے حالات کے مطابق نئے اصول وضع کیے جاتے تھے، تاکہ دین کے فطری سفر کو جاری رکھا جا سکے۔

3۔ خلفائے راشدین کے عہد میں سنت کو نظام عدل کے ایک نمو پذیر عمل کے طور پر دیکھا جاتا تھا، جس کی شکل بدلتی رہتی تھی، لیکن اس کی غایت اور دین کی روح ہمیشہ محفوظ رہتی تھی۔[2]

## حدیث اور آثار کا ارتقاء: تشریعی حیثیت اور فقہی اثرات

مصنف کے مطابق، ابتدائی زمانے میں حدیث کا مطلب صرف اقوال رسول ﷺ نہیں تھا بلکہ اس اصطلاح میں ایام (واقعات) اور آثار (عملی مثالیں) بھی شامل تھے۔ سنت رسول ﷺ کو اُسوہ رسول ﷺ کے طور پر لیا جاتا تھا، جس کا

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص44

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص45

سب سے پہلا ماخذ قرآن مجید تھا، اور دوسرا اہم ماخذ وہ سنت ثابتہ تھی، جس کی گواہی ایک نسل دوسری نسل کو دیتی آئی تھی اور جو بغیر کسی تحریری ثبوت یا احادیث کے مجموعے کے ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل ہوتی رہی۔ اسی لیے حدیث کی ابتدائی کتابوں میں ہمیں آثار اور ایام کی تفصیل بھی ملتی ہے۔ مصنف کے نزدیک موطا امام مالک بظاہر احادیث کا ایک معتبر مجموعہ ہے، لیکن یہاں حدیث کو اُس وقت کے تاریخی تناظر میں دیکھا گیا ہے، جہاں صحابہ اور تابعین کے اقوال بھی حدیث رسول ﷺ کے ساتھ ملے جلے نظر آتے ہیں۔ جب احادیث کو تشریعی حیثیت دینے پر زور بڑھا اور مسلمانوں میں یہ فکری الجھن پیدا ہوئی کہ قرآن سے باہر بھی سنت کے انسانی وثیقے (دستاویزات) تشریعی حیثیت رکھتے ہیں، تو پھر اقوال رسول ﷺ کی باضابطہ تحقیق کا سلسلہ شروع ہوا اور مسانید کی ترتیب کو اہمیت دی گئی۔ آثار اور اقوال کو باقاعدہ فقہی تناظر میں دیکھنے کا کام تیسری صدی کے محدثین نے کیا، جن میں صحاح ستہ کے مصنفین خاص طور پر اہم ہیں۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں آثار کی مدد سے فقہ اسلامی کی تشکیل کی اور قرآن مجید کی متعلقہ آیات کو بھی اپنے ابواب میں شامل کیا۔ ان کے شاگرد امام مسلم نے اقوال رسول ﷺ کی مدد سے ایک ایسی کتاب مرتب کی جس میں یہ احتیاط برتی گئی کہ کوئی لفظ اقوال رسول ﷺ سے زائد نہ ہو، اسی لیے تراجم ابواب کو بھی حذف کر دیا گیا۔ بعد میں آنے والے محدثین جیسے ابن ماجہ، ابوداؤد، ترمذی، اور نسائی نے اپنے مجموعوں میں آثار اور ایام کو بنیاد بنا کر ایسی مکمل فقہ تیار کی، جس میں کتاب اللہ سے نصوص کی برآمدگی کا وہ سلسلہ ختم ہو گیا جسے امام بخاری نے اپنی صحیح میں بنیادی حیثیت دی تھی۔ [1]

## حدیث کی تشریعی حیثیت اور فقہی مکاتب فکر میں اختلاف

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"سنت بمعنی حدیث کو فی نفسہٖ تشریعی ماخذ قرار دینے سے اتباع قرآن سے کہیں زیادہ تنسیخ قرآن کی راہ ہموار ہوئی۔" [2]

فقہ کے ابتدائی دور میں بھی ایسے افراد کی کمی نہیں تھی جو احادیث کو صرف اسی وقت قبول کرتے تھے کہ جب وہ قرآن کی وضاحت و تفسیر کرتی تھیں۔ لیکن یہ نظریہ علمائے حدیث کے غلبے میں زیادہ مقبولیت حاصل نہ کر سکا۔ شافعی نے کتاب الام میں ایسے گروہ کا تفصیل سے ذکر کیا ہے جس نے ان کے بقول تمام احادیث کو یکسر مسترد کر دیا تھا۔ اس گروہ کا مؤقف یہ تھا کہ اللہ تعالی نے جس چیز کو فرض کر دیا ہے، اس میں کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ کہے کہ یہ فرض عام ہے یا خاص، یا یہ کہ اس میں فرضیت اور استحباب کا فرق کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید میں اس قسم کی فقہی باریکیاں روایات کے سہارے ہی ممکن ہوئیں۔ شافعی، جن کے ہاں روایات پر بے حد اصرار ہے، انہوں نے احادیث کے سلسلے میں کسی بھی قسم کے تحفظات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

---

[1] اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ڈاکٹر راشد شاز، ص46

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص48

امام شافعی کے بقول:

"ان کے بقول جو شخص یہ کہتا ہے کہ صرف قرآن مجید میں موجود امور کی نسبت ہی حدیث قبول کی جائے گی وہ بھی دراصل ایک طرح کے انکار حدیث میں مبتلا ہے حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جو خاص وعام اور ناسخ و منسوخ کو تسلیم نہیں کرتے وہ بھی شافعی کے نزدیک غلطی پر ہیں۔(دیکھئے: ب حکایة قول الطائفة التی ردت الاخبار کلها، کتاب جماع العلم ، محمد بن ادریس شافعی "الام" طبع بیروت دار المعرفۃ، ج7، ص273 تا278)"[1]

حدیث بمعنی آثار و روایات، کی تشریعی حیثیت کے بارے میں ابتداء ہی سے علماء اسلام کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ یہاں تک کہ اس اختلاف کی بنیاد پر مسلم فکر میں مختلف جداگانہ گروہوں کا قیام دیکھنے کو ملتا ہے۔ اہل الرائے، اہل کلام، اور اہل حدیث گو کہ ابتدائی دور میں یہ تینوں فکری دھارے ایک ہی شخصیت میں نظر آتے ہیں، لیکن ان کے جداگانہ رجحانات کو آسانی سے محسوس کیا جاسکتا ہے۔ اگر اہل حدیث احادیث کی قبولیت میں شدت اور اس کی الگ تشریعی حیثیت پر زور دیتے ہیں، تو اہل الرائے ضعیف روایات کے بوجھ کو اٹھانے کی بجائے اپنے فہم دین کی بنیاد پر فیصلے کرنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ جبکہ اہل کلام کے نزدیک، چاہے وہ احادیث ہوں یا عقل و رائے، اسے اسلام کے بنیادی ڈھانچے میں فکری طور پر درست ہونا بھی ضروری ہے۔

## روایات اور سنت کے خلط مبحث کا فقہی اختلافات میں کردار

احادیث کی تاریخی اور تشریعی حیثیت کو مکمل طور پر مسترد کرنا کسی گروہ کا موقف نہیں تھا، مسئلہ ان کی تشریعی حیثیت کو تسلیم کرنے کے حوالے سے تھا۔ جو لوگ اس بات پر زور دیتے تھے کہ احادیث کے بغیر فرض نمازوں کی رکعات تک کا تعین ممکن نہیں، وہ دراصل حدیث اور سنت متواترہ میں فرق کرنے سے قاصر تھے۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"شافعی وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے سنت متواترہ اور احادیث کے خلط مبحث سے احاطہ کی اصطلاح ایجاد کی جس سے ان کی مراد ایک ایسا علم ہے جس پر قرآن، حدیث متفق علیہ اور اجماع کے ذریعہ گواہی دی جاسکے۔ مثال کے طور پر ظہر کی چار رکعتوں کو وہ اس اصول کی بنیاد پر امت میں متفق علیہ بتاتے ہیں کہ یہاں قرآن اور روایتوں کے ساتھ ساتھ امت کا اتفاق اور اجماع بھی شامل ہے۔(ایضاً)"[2]

روایات کی تشریعی حیثیت پر اصرار کی وجہ سے روایتوں کی صحت جانچنے کی ضرورت محسوس ہوئی، چنانچہ محدثین نے جرح و تعدیل کا فن ایجاد کیا اور احادیث کو صحیح، حسن اور ضعیف کی اقسام میں تقسیم کیا۔ اس علمی جدوجہد میں مختلف مکاتب فکر وجود میں آئے جن میں:

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص126، حاشیہ 55

[2] ایضاً

1۔ اہل الرائے اور اہل حدیث کی روایات ایک دوسرے کے لیے ناقابل قبول قرار پائیں۔
2۔ شیعہ صرف ائمہ معصومین کی روایات کو معتبر مانتے تھے۔
3۔ خوارج نے صرف فتنہ کے قبل کی حدیثوں کو تسلیم کیا۔
4۔ اہل حدیث کے نزدیک عادل راوی کی ہر خبر، حتیٰ کہ خبر آحاد بھی، مآخذ شرع قرار پائے۔
5۔ مالکیہ نے اہل مدینہ کے عمل کے برخلاف کسی روایت کو قابل اعتنا نہیں سمجھا کہ اہل مدینہ کا عمل اس کے خلاف پایا جاتا تھا۔
6۔ فقہاء کے ایک طبقے نے اس بنیاد پر اعتراض اٹھایا کہ چونکہ احادیث روایت بالمعنی ہیں، اس لیے صرف ایسے راویوں کی روایتیں تسلیم کی جائیں جن کے اندر شرعی مسائل کا فہم ہو، یعنی جو فقیہانہ ذہن رکھتے ہوں۔[1]

## ۳۔اجماع

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"الکتاب اور سنت کی طرح فقہاء کے مابین اجماع بھی ایک متنازع فیہ اصطلاح ہے۔"[2]

مختلف فقہاء اور اصولیین نے اجماع کو مختلف سیاق میں کئی مختلف معنوں میں استعمال کیا ہے:

1۔ کبھی اجماع سے مراد کتاب و سنت کا وہ حکم ہوتا ہے جس پر سب کا اتفاق ہو، یعنی اس میں کوئی اختلاف نہ پایا جاتا ہو۔ (دیکھیں: شافعی الرسالہ)
2۔ کبھی اجماع کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جب کتاب و سنت کی واضح نص موجود نہ ہو تو علماء کا متفقہ فیصلہ ہو۔ جیسا کہ شافعی نے "رسالہ" کے باب "ابطال الاستحسان" میں ذکر کیا ہے۔
3۔ اس کے علاوہ اجماع کا ایک اور مفہوم بھی ہے جو تقریباً تمام فقہاء استعمال کرتے ہیں: کسی معاملے پر تاریخی عمل کے نتیجے میں قائم ہونے والی نظیر، چاہے وہ کتاب و سنت پر مبنی ہو یا علماء کی نسل در نسل فقہی تفہیم و تعبیر کے ذریعے وجود میں آئی ہو۔

اجماع کی ان مختلف قسموں میں نوعیت کے اعتبار سے بڑا فرق ہے، لیکن چونکہ فقہاء نے ان سب صورتوں کو اجماع کا نام دیا ہے، اس لیے فقہاء خالص عقلی تعبیر کو بھی نص شرعی کا درجہ دے دیتے ہیں۔ ان تمام اقسام کے اجماع کو دین میں حجت ماننے سے ایک خاص دور کی تعبیر کو مستقل حیثیت مل جاتی ہے۔ نتیجتاً غیر منصوص دینی معاملات میں کبھی

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص126، حاشیہ 57

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص49

کبھی وہ مسائل بھی دین میں دائمی حیثیت کے حامل سمجھے جانے لگے جو مختلف زمانوں کے فقہاء نے وقتی حالات کے مطابق استنباط کیے تھے۔[1]

## اجماع کی شرعی حیثیت

ڈاکٹر راشد شاز اجماع کی شرعی حیثیت کے حوالے سے دو اہم نکات کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

**اول:** اجماع، خواہ وہ صحابہ کرام سے منسوب کیوں نہ ہو، اگر اس کی بنیاد براہ راست نصوص میں نہ ہو، تو اسے ایک مخصوص دور کا اجتماعی فیصلہ سمجھا جانا چاہیے، نہ کہ دائمی اور تقدیسی۔ یہ اجماع بعد والوں کے لیے ایک نظیر تو ہو سکتا ہے، لیکن اجماع کو تقدیس کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔

**دوم:** کسی بھی معاملے میں صحابہ کے اجماع کو محض شریعت کی روشنی میں نہیں بلکہ شریعت کے مقاصد (غایت شرع) کی روشنی میں بھی دیکھنا چاہیے۔ کیونکہ اگر صحابہ کا اجماع یا عہد رسول کی نظیر دائمی اور تقدیسی حیثیت رکھتی، تو کوئی وجہ نہیں کہ خود صحابہ نے بعض اوقات سابقہ اجماع کو کالعدم قرار دیا ہو۔

## اجماع صحابہ کی شرعی حیثیت

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ جب ہم دین میں صحابہ کرام کے فہم یا ان کے اجماع کی بات کرتے ہیں، تو اکثر یہ بات نظر انداز ہو جاتی ہے کہ صحبت رسول ﷺ کی نسبت سے جن صحابہ کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے، ان میں تمام صحابہ برابر نہیں ہو سکتے۔ نہ ہی ہر وہ شخص جس نے رسول اللہ ﷺ کو صرف ایک بار دیکھا ہو، وہ اصحاب رسول میں شامل ہو سکتا ہے۔ قرآن میں ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾[2] کا خطاب دراصل انہی لوگوں کے لیے ہے جو آپ کی صحبت میں برسوں رہے اور جن کی تربیت خود رسول اللہ ﷺ نے کی۔ مصنف کے نزدیک جو لوگ اجماع کو دین میں نص یا حجت کے طور پر پیش کرنا چاہتے ہیں، انہیں یہ حقیقت بھی نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ جب خود صحابہ کرام کا اجماع غیر متغیر نہیں ہے اور ان کے دور میں اسے نص کی حیثیت نہیں دی گئی، تو غیر صحابہ علماء و فقہاء کے اجماع کی دین میں کیا حیثیت ہو سکتی ہے؟[3]

## قرآن وحدیث سے اجماع کا استدلال

مصنف کے نزدیک علم فقہ میں اجماع کو شرعی دلیل یا ماخذ بنانے کے لئے قرآن مجید کی آیت ﴿وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَ سَآءَتْ

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص126، حاشیہ 57

[2] الفتح، 29:28

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص126، حاشیہ 57

مَصِيرًا﴾[1]۔ترجمہ:"اور جو شخص اپنے سامنے ہدایت واضح ہونے کے بعد بھی رسول کی مخالفت کرے، اور مؤمنوں کے راستے کے سوا کسی اور راستے کی پیروی کرے، اس کو ہم اسی راہ کے حوالے کر دیں گے جو اس نے خود اپنائی ہے، اور اسے دوزخ میں جھونکیں گے، اور وہ بہت بُرا ٹھکانا ہے۔" سے استدلال کیا جاتا ہے۔ فقہاء کے مطابق اجماع، ﴿سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ کا منظم اور باقاعدہ اظہار ہے۔ اس حوالے سے اجماع کے حامی فقہاء یہ اصرار کرتے ہیں کہ مسلمانوں کو ﴿سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ کی عمومی روش سے منسلک رہنا چاہیے۔

ڈاکٹر راشد شاز کہتے ہیں:

"سبیل المومنین سے وابستگی پر بھلا کسے انکار ہے، البتہ یہ سبیل المومنین ہے کیا، اس کا تعین بھی خود قرآن کے اندر سے ہونا چاہئے اور اگر اس کی وضاحت قرآن کے اندر موجود ہے تو پھر کسی اجماع کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔"[2]

حدیث "لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ"، "يَدُ اللهِ عَلَى الجَمَاعَةِ" اور "رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ" جیسی روایات نے اجماع کو شرعی دلیل کے طور پر قبول کرنے کی راہ ہموار کی۔

حدیث "میری امت کبھی گمراہی پر جمع نہیں ہوگی" کے بارے میں مصنف لکھتے ہیں:

"اس حدیث کے الفاظ و اسناد پر محدثین کو اعتبار نہیں، البتہ بعض علماء مثلاً ابن حزم کا خیال ہے کہ یہ حدیث بحیثیت معنی کے صحیح ہے۔ ملاحظہ ہو: (الاحکام، ج4، ص133)"[3]

جبکہ کچھ علماء نے ابن مسعودؓ کی طرف ایک منسوب قول کو کلیہ قاعدہ بنا کر پیش کیا کہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں:

"مَا رَآهُ المُسلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِندَ اللهِ حَسَنٌ وَمَا رَآهُ المُؤمِنُونَ قَبِيحًا فَهُوَ عِندَ اللهِ قَبِيحٌ (کہ جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں، وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے، اور جسے برا سمجھیں، وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے۔) بعض محدثین نے ابن مسعود کے اس قول کو حدیث رسول پر قیاس کیا ہے (جیسا کہ آمدی نے اپنی کتاب "الاحکام" میں ج1، ص112) لیکن سخاوی نے "مقاصد حسنی" میں اسے عبداللہ بن مسعود کا قول بتایا ہے۔"[4]

جب کہ ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق:

"حالانکہ اصولی طور پر امر ربی جیسا کہ وہ ہے اس کی صداقت کے لیے کسی شعور جمہور کی حمایت یا علماء کے اجماع کی ضرورت نہیں ہونی چاہئے تھی۔"[5]

ڈاکٹر راشد شاز مزید لکھتے ہیں کہ فقہاء کے یہاں اجماع کی تعیین پر نزاع برقرار رہا ہے:

---

[1] النساء، 155:04

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص49

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص128، حاشیہ 60

[4] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص128، حاشیہ 63

[5] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص49

1۔ کسی کا اجماع سے مراد پوری امت کا اجماع مراد لینا۔

2۔ یا بعض کا محض علماء و مجتہدین کا متفقہ فیصلہ کو اجماع سمجھنا۔

3۔ یا یہ کہ ایک شہر کے اہل علم کا اجماع دوسرے شہروں کے لیے بھی یکساں اجماع قابل قبول تصور کرنا یا نہیں کرنا۔

4۔ کسی کا صرف اہل مدینہ کا اجماع لائق حجت سمجھنا کے یہ دار الہجرت ہے۔ تعلیقات و حواشی میں مصنف امام مالک کا موقف بیان کرتے کہ:

"امام مالک کے نزدیک صرف اہل مدینہ کا اجماع قابل قبول ہے۔ اپنے اس خیال کے لیے وہ اس حدیث کو دلیل بناتے ہیں کہ: انما المدینة کالکیر تنقي خبثها و ینفع طیبها --- وهي المدینة تنفي الناس کما ینفي الکیر خبث الحدید۔

(ملاحظہ ہو: مؤطا اور اس کی شرح تنویر الحوالک، مطبوعہ مصر 1347ھ ج1، ص202،201)"[1]

5۔ داؤد ظاہری کا صحابہؓ کے علاوہ کسی اور عہد کے اجماع کو دین میں حجت نہ سمجھنا۔[2]

مصنف کے نزدیک اس گروہ نے یہ وجہ بتائی کہ تاریخ میں ایسا کبھی نہیں ہوا اور نہ ہی ہمارے پاس ایسے ذرائع موجود تھے کہ ہم یہ جان سکیں کہ کسی خاص مسئلے پر مختلف شہروں اور علاقوں کے اہل علم کسی مذکورہ معاملے پر متفق ہیں یا نہیں۔

6۔ احناف نے اس پیچیدہ صورتحال (یعنی اجماع کی تعریف، اطلاق، نوعیت اور حجیت پر پیدا ہونے والے اختلافات) سے نکلنے کے لیے اجماع کو قولی اور سکوتی حصوں میں تقسیم کر دیا اور یہ نظریہ پھیلانا شروع کر دیا کہ اگر کسی معاملے پر اہل علم اپنا اختلاف ظاہر نہ کریں تو اسے اجماع سکوتی تصور کیا جانا چاہیے۔ تاہم، اجماع کو شرعی دلیل ماننے کے حوالے سے پھر بھی کوئی مکمل اتفاق رائے پیدا نہیں ہو سکا۔

راشد شاز مزید لکھتے ہیں:

"احناف کے ہاں اجماع سکوتی قابل حجت ہے لیکن شافعی شافعی اجماع سکوتی کو حجت تسلیم نہیں کرتے۔ آمدی کے نزدیک اجماع سکوتی سے زیادہ سے زیادہ ظن حاصل ہو سکتا ہے یقین نہیں۔

(ملاخطہ ہو: سیف الدین ابی الحسن الآمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، مطبوعہ 1914 بمصر ج1، ص130)"[3]

7۔ اہل تشیع کا اجماع کو معتبر قرار دینے کے لیے کسی امام معصوم کی حمایت حاصل ہونے کو ضروری خیال کرنا۔[4]

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص128، حاشیہ 64

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص128، حاشیہ 65

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص128، حاشیہ 67

[4] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص128، حاشیہ 69

8۔ بعض علمائے اُصول کا اجماع کو بغیر کسی دلیل کے محض توفیق الٰہی کا نتیجہ قرار دینا کے کوئی عجب نہیں اللہ تعالیٰ جمہور اُمت کو بغیر دلیل کے صحیح راہ کی طرف متوجہ کر دے۔(آمدی اور دیگر علماء اصول نے اس خیال کی وکالت کی ہے)۔[1]

ان سب متفرق آراء سے اجماع کو دلیل شرع قرار دینے میں کوئی اتفاق رائے قائم نہ ہو سکا۔

## اجماع اور شوریٰ: فقہاء کی نظر میں

قرآن سے باہر فقہاء نے عوام کے اجتماعی شعور کی بنیاد پر شرعی دلیل قائم کرنے کا جو منصوبہ پیش کیا، وہ بظاہر اختلافات کا شکار ہو گیا، اور اس کی متنازع حیثیت کبھی بھی مکمل طور پر حل نہ ہو سکی۔ تاہم، فقہاء نے عملی طور پر اپنے مؤقف کو مضبوط کرنے کے لئے اجماع کا بھرپور استعمال کیا۔ فقہائے اصول نے اکثر اوقات مشاورت اور اجماع کے درمیان خلط ملط کیا ہے۔ جو علماء اجماع کو شرعی حجت مانتے ہیں، وہ اپنے نقطہ نظر کی تائید کے لئے خلافتِ ابو بکرؓ اور عمرؓ کے دور سے ایسی مثالیں پیش کرتے ہیں جب ان خلفاء نے مختلف اہم امور میں مسلمانوں کے اہل الرائے کو مشاورت کے لئے بلایا اور ان کے متفقہ فیصلوں پر عمل کیا۔ حضرت علیؓ سے منقول ایک روایت، جو سعید بن المسیب کے واسطے سے آئی ہے، میں حضرت علیؓ نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: "یارسول اللہ، بعض اوقات ہمارے سامنے ایسے مسائل آجاتے ہیں جن کا کتاب و سنت میں ذکر نہیں ملتا، ایسے میں کیا کیا جائے؟ نبی ﷺ نے فرمایا: اہل علم اور عابد مسلمانوں کو مشورے کے لئے جمع کرو اور کسی ایک فرد کی رائے پر فیصلہ نہ کرو۔" یہ تمام مثالیں زیادہ تر شوریٰ کے عمل کی طرف اشارہ کرتی ہیں، نہ کہ اجماع پر۔ اس لئے یہ کہنا کہ ماضی میں اجتماعی فیصلے اجماع کی بنیاد پر ہوتے تھے، ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک دراصل مشاورت کے عمل کو اجماع سے خلط ملط کرنے کے مترادف ہے۔[2]

## اجماع اور فکری التباسات: تقلیدی ذہن کی تشکیل اور اجماع کی پیچیدگیاں

راشد شاز کے مطابق اجماع کو دلیلِ شرع کے طور پر تسلیم کرنے سے جو فکری مشکلات اور التباسات پیدا ہوئے، وہ امت کے مذہبی، فکری، اور علمی رویوں پر گہرے اثرات چھوڑ گئے ہیں۔ امت نے مختلف ادوار میں اجنبی افکار اور روایتوں کو دین میں داخل ہونے دیا، جنہوں نے رفتہ رفتہ مانوسیت کا لباس پہن لیا۔ اس اجماع کی بنیاد پر مختلف مفروضے اور روایات دین کا حصہ بنائے گئے، لیکن ان پر تنقیدی اور تحقیقی نقطہ نظر پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ مثال کے طور پر، فہم قرآنی کے سلسلے میں جو فکری التباسات مفسرین کے قرآنی حاشیوں میں شامل ہو گئے تھے، ان کا بوجھ آج بھی امت کے ذہنوں پر سوار ہے۔ ہر گزرتا دن اجماع کے تصور کو مزید مضبوط کرتا ہے، اور یوں اجماع کی ہیبت تقلیدی ذہن پر اور زیادہ

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص128، حاشیہ 68

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص129، حاشیہ 70

حاوی ہوتی جاتی ہے۔ اجماع کی طاقتور حیثیت کی وجہ سے علماء اور فقہاء میں ان معاملات پر از سر نو غور و فکر کرنے کا حوصلہ ختم ہو تا جارہا ہے، جس کے نتیجے میں امت کو قرآن کی اصل روح تک رسائی حاصل کرنے میں مشکلات در پیش ہیں۔

راشد شاز کے مطابق فقہ میں ایسی کئی مثالیں موجود ہیں جہاں اجماع کے نام پر ایک خاص دور کے فکری التباس کو دین کا حصہ سمجھا گیا ہے۔ حالانکہ فقہاء کو یہ ادراک ہے کہ ان کی تفہیم دین کی کلی غایت اور قرآن کے فکری چوکھٹے سے میل نہیں کھاتی، لیکن اجماع امت کا خوف ان کے قدموں کو از سر نو غور و فکر سے روک دیتا ہے۔

## زانی محصن کی سزا

مثال کے طور پر، زانی محصن کے لئے رجم کی سزا پر علمائے امت کے اجماع کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ اس مسئلے میں پیش کی جانے والی قرآنی دلیلیں نہایت کمزور ہیں اور قرآن کے اصل متن کو غیر معتبر بنانے کے مترادف ہیں۔ قرآن میں سزا کا ذکر کوڑوں کی صورت میں کیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے :﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[1]۔ ترجمہ: "زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والے مرد دونوں کو سو سو کوڑے لگاؤ۔ "لیکن فقہاء کا اصرار ہے کہ اگر قرآن شک کے دائرے میں آتا ہے تب بھی اجماع پر کوئی تنقیدی یا تحقیقی گفتگو نہیں ہو سکتی۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اجماع کی ظاہری ہیبت قرآن کی تعلیمات سے بڑھ کر نظر آتی ہے، اور امت کو اصل دین تک رسائی کے مواقع سے محروم کرتی ہے۔

## اجماع اور وصیت کے مسائل

اسی طرح حدیث "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ "کو بنیاد بنا کر قرآن کی آیت وصیت ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعرُوفِ﴾[2]۔ ترجمہ: "تم پر فرض کیا گیا ہے کہ اگر تم میں سے کوئی اپنے پیچھے مال چھوڑ کر جانے والا ہو تو جب اس کی موت کا وقت قریب آجائے، وہ اپنے والدین اور قریبی رشتہ داروں کے حق میں دستور کے مطابق وصیت کرے۔" کو منسوخ قرار دے دیا گیا ہے۔ اس حدیث کی بنا پر وصیت کی اجازت کو محدود کر دیا گیا، حالانکہ قرآن کی اس آیت میں وصیت کو والدین اور قریبی رشتہ داروں کے لئے واجب قرار دیا گیا ہے۔ فقہاء نے اس مسئلے پر اجماع کا دعویٰ کیا، لیکن حقیقت میں یہ قرآن کی واضح نصوص کے خلاف ہے۔ اسی اجماع کی وجہ سے امت قرآن کی اصل روح کو سمجھنے اور اس کے مطابق عمل کرنے میں ناکام رہی ہے۔

---

[1] النور، 24:2

[2] البقرہ، 180:02

## تین طلاق کا مسئلہ

راشد شاز نے ایک مثال تین طلاق کے مروجہ تصور کی دی ہے، جو ان کے مطابق قرآن مجید کی تعلیمات سے متصادم ہے۔ قرآن مجید میں واضح طور پر کہا گیا ہے: ﴿اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾[1]۔ترجمہ: "طلاق (زیادہ سے زیادہ) دو بار ہونی چاہئے۔" لیکن مسلمانوں میں تین طلاق کو ایک ساتھ دینے کا رواج عام ہو چکا ہے، حالانکہ یہ قرآن کی تعلیمات کے خلاف ہے۔ اس مسئلے میں بھی علماء کا اجماع تسلیم کیا گیا ہے، اور من گھڑت روایتوں اور فرضی تواتر نے نہ صرف حضرت عمرؓ پر تین طلاقوں کے رواج کا الزام عائد کیا ہے، بلکہ فقہاء نے طلاق کی مختلف اقسام متعارف کرا کے مسئلے کو اتنا پیچیدہ بنا دیا ہے کہ اب اس کی گتھی سلجھنے کا نام نہیں لیتی۔ فقہاء نے اس اجماع کو مضبوط کرنے کے لئے متعدد روایات اور قیاسات کا سہارا لیا، جنہوں نے اس معاملے کو مزید پیچیدہ بنا دیا ہے۔ آج بھی امت اس مسئلے پر قرآن کی اصل تعلیمات کے مطابق غور و فکر کرنے سے قاصر ہے، کیونکہ اجماع کا خوف ہر اصلاحی کوشش پر غالب آ جاتا ہے۔

## ۴۔ قیاس

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک قیاس کی قبولیت اور اس کی تعریف کے تعین میں بھی فقہاء کے مابین سخت اختلاف رہا ہے۔ قیاس مسلمانوں میں فقہی اختلافات کو ہوا دینے اور فکری الجھنوں کو تقدس عطا کرنے کا ایک اہم ذریعہ ہے۔[2]

مصنف کے مطابق، مختلف فقہی گروہوں کے نزدیک قیاس کی الگ حیثیت رہی ہے۔ جیسے:

- ❖ شیعہ امامیہ اور داؤد ظاہری قیاس کو بطور دلیل شرعی قبول کرنے سے یکسر انکار کرتے ہیں۔[3]
- ❖ امام احمد بن حنبل مرسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔[4]
- ❖ امام مالک قیاس کے معاملے میں انتہائی محتاط ہیں۔
- ❖ امام شافعی کے نزدیک قیاس ایک قسم کا اجتہاد ہے جس کی بنیاد کتاب و سنت میں پیوست ہے۔ شافعی کسی ایسی رائے کو، جو اسلامی فکر کے مرکزی فریم ورک سے ہٹ کر صرف قیاس کی بنیاد پر ہو، قابل قبول نہیں سمجھتے۔
- ❖ بعض فقہاء کے نزدیک رائے کو قیاس کا ہی دوسرا نام مانا جاتا ہے، لیکن اصحاب الرائے چونکہ اسلامی بنیادی فکری فریم ورک کے اندر غور و فکر کرتے ہیں، تبھی امام شافعی نے استحسان کے مقابلے میں رائے کو زیادہ اہمیت دی۔ امام شافعی نے "الام" میں استحسان کے رد میں جو کچھ کیا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ قیاس، رائے یا اجتہاد

---

[1] البقرہ،229:02

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص129، حاشیہ 75

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص129، حاشیہ 76

[4] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص129، حاشیہ 77

اسلامی فکر کے بنیادی فریم ورک کے اندر ہی رہ کر کام کرتا ہے، جب کہ استحسان کسی ایسی پابندی کا محتاج نہیں۔ شافعی نے امام محمد کے اس قول پر سخت تنقید کی کہ "میں استحسان کرتا ہوں اور قیاس کو چھوڑ دیتا ہوں" اور "ابو حنیفہ نے قیاس کو اپنایا اور استحسان کو ترک کر دیا"۔ بعد میں، استحسان کو قیاس کی ایک ذیلی شکل کے طور پر سمجھا جانے لگا۔ نیز امام شافعی کی استحسان پر تنقید اور قیاس کے حق میں دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دور میں قیاس، رائے اور اجتہاد تقریباً ایک جیسے تصورات سمجھے جاتے تھے، جو اسلامی اصولوں کے فریم ورک کے اندر رہ کر غور و فکر کرنے کے مترادف تھے۔ البتہ بعد کے ادوار میں جب فقہاء نے آیاتِ احکام پر اپنی توجہ مرکوز کی تو دیگر آیات ان کی نظر سے اوجھل ہو گئیں، تو نہ وہ بنیادی فریم ورک باقی رہا اور نہ ہی غور و فکر کے پرانے اصول۔ قیاس کا مطلب مشابہت اور نظائر کی تلاش میں بدل گیا اور اسے اسباب و علل کی دریافت کے مترادف سمجھا جانے لگا۔[1]

## نصوص میں علت کی تلاش اور فقہی تنازعات

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، نصوص میں علت کی تلاش دراصل متن (text) میں سباق (context) کے بجائے خود اپنے ہی ذاتی دینی رجحانات کو نمایاں کرنے کی کوشش تھی۔ اصولی طور پر یہ بات تسلیم کرلی گئی تھی کہ احکام صرف الفاظ کے ذریعے نہیں بلکہ ان کے اندازِ بیان سے بھی ظاہر ہوتے ہیں۔ مزید یہ کہ نصوص کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے زبان کا ذوق، نزاکت اور بلاغت کو جاننا بھی ضروری ہے۔ لہٰذا، علماء نے اپنی اپنی فہم اور صوابدید کے مطابق نصوص میں اپنے ذہنی رجحانات کو شامل کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ نتیجتاً ایک ہی نص سے مختلف اور بعض اوقات متضاد معانی اخذ کیے گئے۔

## مثالیں

مثال کے طور پر قرآن کی آیت ﴿وَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[2]۔ ترجمہ: "تو اُنہیں اُف تک نہ کہو۔" اور انہیں اُف تک نہ کہو کو لیجیے۔ اس آیت کی تفسیر میں فقہاء نے مختلف زاویوں سے اس کی تشریح کی ہے۔ کسی نے اسے محض ایک اندازِ بیان قرار دیا، جس کا مطلب والدین کو ہر قسم کی اذیت سے محفوظ رکھنا ہے۔ فقہاء کے مابین یہ بحث جاری رہی کہ آیا والدین کو جسمانی اذیت دینا یا سیاسی وجوہات کی بنا پر ان کا قتل کرنا اس آیت کی خلاف ورزی شمار ہو گا یا نہیں۔ فقہاء نے جب کتاب ہدایت کو کتاب قانون کی حیثیت سے پڑھنا شروع کیا تو اس طرح کی قانونی موشگافیوں کا پیدا ہونا فطری تھا۔ تعلیقات و حواشی میں راشد شاز نے اس آیت کے حوالے سے مزید تفصیل ذکر کی ہے:

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 52

[2] بنی اسرائیل، 23:17

"کہا جاتا ہے کہ الفاظ میں محض وہی مفہوم نہیں ہوتا جو بظاہر نظر آتا ہے، بلکہ بہت کچھ اس بات پر منحصر ہوتا ہے کہ پڑھنے والا اپنے ذہنی میلان کے مطابق ان الفاظ میں کیا کچھ دیکھنا چاہتا ہے۔ قرآن مجید کو ایک قانونی کتاب کی حیثیت سے پڑھنے والوں کے لئے یہ مسئلہ لازمی تھا کہ نہ تو وہاں قانون کی مخصوص اور واضح زبان موجود تھی اور نہ ہی ایسی پیچیدہ قانونی موشگافیوں کو حل کرنے کا کوئی خاص طریقہ تھا۔ قرآن کا اسلوب بیان بنیادی طور پر انسان کے دل میں تقویٰ اور خوفِ خدا پیدا کرنے پر مرکوز تھا۔

مثال کے طور پر، والدین سے حسن سلوک کی تاکید کرتے ہوئے، محض یہ تنبیہی انداز کافی سمجھا گیا کہ "ان کے لئے اُف تک نہ کہو"۔ یہاں مقصد انسان کے دل میں والدین کے احترام اور ادب کی جوت جگانا تھا، نہ کہ ایک قانونی ضابطہ قائم کرنا۔ تاہم، جو لوگ اس تنبیہی اسلوب کو قانونی حیثیت دینے کی کوشش کر رہے تھے، ان کے لیے اس آیت سے قانونی احکام اخذ کرنے کا واحد طریقہ یہ تھا کہ وہ اپنے قیاس کو بروئے کار لا کر اس بیان کی قانونی حدود و قیود کا تعین کریں۔

علماء کے درمیان یہ مسئلہ اختلاف کا باعث بنا رہا کہ آیا یہ ادبی اسلوب کسی قیاس کی گنجائش رکھتا ہے یا اسے صرف ایک ادبی انداز میں سمجھنا چاہیے۔ کچھ علماء نے اسے قانونی پہلو سے دیکھنے کی کوشش کی، جبکہ دیگر کا اصرار تھا کہ یہ محض ایک ادبی اسلوب ہے اور اس سے بغیر قیاس کے احکام اخذ کیے جاسکتے ہیں۔

- ❖ حنفی عالم علامہ سرخسی (م 490ھ) نے اس بات کی پرزور وکالت کی کہ اس ادبی اسلوب سے خود بخود والدین کو تکلیف پہنچانے سے بچنے کے احکام نکلتے ہیں اور یہ کہ جو لوگ زبان و بیان کی معمولی سوجھ بوجھ رکھتے ہیں، انہیں اس مقصد کو سمجھنے کے لیے کسی قیاس کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن سرخسی کا یہ موقف شافعی علماء کے نزدیک قابل قبول نہ تھا، جن کا کہنا تھا کہ قرآن کا یہ انداز ایک قانونی زبان نہیں ہے، اس لیے احکام اخذ کرنے کے لیے قیاس کا سہارا لینا لازمی ہے۔
- ❖ معروف شافعی فقیہ، شیرازی، کا کہنا تھا کہ یہاں "اُف" سے مراد والدین کو ہر قسم کی جسمانی تکلیف سے بچانا بھی ہے، جو قیاس کے بغیر سمجھنا ممکن نہیں۔
- ❖ شافعی فقیہ، ماوردی (م 450ھ) نے اس آیت کو قیاس جلی کی ایک مثال قرار دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ "کلمہ اُف" میں جسمانی اذیت اور نفسیاتی تکلیف کا مفہوم فی نفسہ شامل نہیں، یہ سب قیاس کی بنیاد پر ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ ان کے مطابق، اگر قیاس کو بروئے کار نہ لایا جائے تو آیت کے مقاصد پوری طرح واضح نہیں ہو پاتے۔
- ❖ امام غزالی نے اس فقہی جدال میں درمیانی راستہ اختیار کرنے کی کوشش کی۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر الفاظ سے براہ راست جسمانی اذیت نہ پہنچانے کا مفہوم نکلتا ہے، تو اسے قیاس کی بنیاد پر نہیں سمجھا جائے گا۔ تاہم، اگر جسمانی اذیت کو "اُف" کے معنی میں منطقی بنیادوں پر شامل کیا جاتا ہے، تو یہ قیاس کی ایک قسم قرار پائے گا۔ غزالی

نے اس بات کو قبول کرنے سے انکار کر دیا کہ اس آیت سے محض ادبی اسلوب کی بنیاد پر احکام اخذ کیے جا سکتے ہیں؛ ان کے خیال میں یہ قیاس کے بغیر ممکن نہیں۔

- ❖ علامہ شوکانی (م 1255ھ)، جنہوں نے اس سلسلے میں ہونے والے تمام سابقہ فقہی مباحث کا بغور جائزہ لیا، اپنی کتاب "ارشاد الفحول" میں اس نتیجے پر پہنچے کہ اس آیت کو قیاس کی روشنی میں ہی سمجھا جانا چاہیے۔

یہ مسئلہ یہاں زیر بحث نہیں کہ قرآن مجید کو ایک ادبی شہکار مانا جائے یا اسے قانونی کتاب کے طور پر پڑھا جائے۔ ڈاکٹر راشد شاز نے فقہاء کے مابین "کلمہ اُف" پر ہونے والی فقہی جدال کی تلخیص صرف اس لیے پیش کی ہے تاکہ یہ واضح ہو سکے کہ جب قرآن کو اس کی اصل روحانی حیثیت سے ہٹا کر محض قانونی زاویے سے دیکھا گیا تو ہر شخص اپنی تشریح میں معنوں کے پیچھے کی تعبیرات کا قیدی بن گیا۔ اور یہ کام فقہی ذہن کے لیے ایک مشکل چیلنج بن گیا۔"[1]

## قیاس اور فقہی رویے میں تبدیلی: قیاس کی ارتقاء اور فقہی مباحث میں علت کی تلاش

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک، ابتداء میں قیاس، اگرچہ علت کی تلاش سے جڑا ہوا تھا، پھر بھی کسی حد تک متن (قرآنی و حدیثی) یا سیاق و سباق سے مربوط تھا۔ تاہم، جیسے جیسے علت کی تلاش نے معانی کی مختلف جہتوں میں وسعت اختیار کی، فقہاء کے مابین مختلف پیچیدہ مسائل زیر بحث آنے لگے۔ علت کے تحت تاثیریت، اور خاص و عام جیسے تصورات نے اہمیت حاصل کر لی، اور یوں فقہی مباحث میں شدت پیدا ہو گئی۔ پہلے پہل فقہاء خود کو اس بات کا پابند سمجھتے تھے کہ جن امور میں نصوص موجود نہ ہوں، ان کی تشریح، نصوص سے مشابہت اور علت کی بنیاد پر کی جائے۔ اس طرح کے فیصلے مخالفین کی تنقید کے سامنے کھلے رہتے تھے، لیکن جب فقہاء نے اپنے قیاسات کو صحیح ثابت کرنے کے لیے ناسخ و منسوخ اور خاص و عام کی بحثوں کا سہارا لیا، تو مخالفین کے لیے تنقید کی گنجائش ختم ہو گئی۔ نتیجتاً، قیاس اس فکری فریم ورک سے نکل گیا جس میں اسے ابتدائی طور پر محدود رکھنے کی کوشش کی گئی تھی۔

ڈاکٹر راشد شاز نے کچھ مثالیں بھی پیش کی ہیں۔ جیسے:

### ا۔ ایلاء

امام غزالی نے بھی عقلی بنیادوں پر ایلاء کو طلاق سے جدا قرار دیا، کہ ایلاء میں نہ صریح طلاق کا ذکر ہے اور نہ کنایہ، بلکہ یہ صرف جنسی تعلقات سے دوری کا عہد ہوتا ہے، لہٰذا نیت طلاق کی موجودگی کا سوال نہیں اٹھتا۔[2]

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص129، حاشیہ 78

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص129، حاشیہ 84

## ۲۔ باکرہ عورت اور شادی کی رضامندی

مالکی فقہاء نے باکرہ عورت کی شادی کے لیے اس عورت کی مرضی کو غیر ضروری قرار دیا، اس بنیاد پر کہ ان کے مسلک میں یہ شرط نہیں تھی، اور کہا کہ اس کی علت صرف اللہ جانتا ہے، جبکہ ان پر لازم ہے کہ وہ بغیر مرضی کے نکاح کرا دیں۔[1]

مصنف کے نزدیک فقہ میں اس عقلی روش کے در آنے سے فقہاء اس دینی فریم ورک سے باہر آ گئے، جس میں ہر مسئلے کی جڑیں کتاب و سنت میں تلاش کرنے کا رجحان تھا۔ اس کے نتیجے میں عدل اجتماعی اور مساوات جیسے بنیادی اصولوں کی پاسداری میں مشکلات پیدا ہو گئیں۔

راشد شاز کے نزدیک فقہاء قیاس کے لیے قرآن کو ایک قانونی کتاب کے طور پر سمجھنے کی کوشش کر رہے تھے اور ان کی تمام تر توجہ آیات احکام میں علت تلاش کر کے ان سے مشابہہ مسائل کے لئے احکام اخذ کرنے پر مرکوز تھی، اسی لئے اس تشریحی طریقہ کار کو فقہی فریم ورک میں بنیادی اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔

## روایات اور اجماع کی بنیاد پر قیاس کا بگاڑ

ڈاکٹر راشد شاز قیاس کی ارتقاء پر لکھتے ہیں:

"ابتداء میں قیاس کا دائرہ کار اصل کی بنیادوں پر فرع (شرح)، کی تلاش تک محدود تھا۔ فرع جیسا کہ غزالی نے لکھا ہے، اسی وقت وجود میں آ سکتی تھی جب کہ اصل (درخت) کا وجود بھی پایا جاتا ہو۔ (ابو حامد غزالی، المستصفیٰ، 1356ھ، ج1، ص8 تا9)۔"[2]

یہی وجہ ہے کہ امام شافعی، جو آثار و ایام کے تاریخی تناظر سے ہٹ کر غور و فکر کو جائز نہیں سمجھتے اور جنہوں نے استحسان کی بنیاد پر سخت مخالفت کی، وہ اس اجتہادی رویے کے حامی تھے جو امور غیر منصوصہ میں منصوصہ کی مماثلت کو تلاش کرنے کا نام تھا۔ امام شافعی نے قیاس کو بظاہر اسلامی فکر کے دائرے میں محدود رکھنے کی جو کوشش کی تھی، اسے کتاب، سنت اور اجماع کا پابند بنا دیا تھا۔ انہی قیود نے بعد میں قیاس کی راہیں مسدود کر دیں۔ اولاً، سنت کو حدیث کے معنی میں شریعت کا ماخذ قرار دینے سے روایات کے ذریعے داخل ہونے والے فکری مغالطوں نے فقہی ذہن کو وحی کے بنیادی دائرے سے دور کر دیا۔ دوسری طرف، فقہاء اس بات کے قائل تھے کہ اگر ان کا قیاس قرآن میں موجود نہیں، تو کم از کم سنت میں ضرور موجود ہے۔ ثانیاً، اجماع، جو ایک ثانوی شرعی دلیل کے طور پر تسلیم کیا گیا تھا، اسے بھی قیاس کی بنیاد کے طور پر اپنایا گیا۔

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص133، حاشیہ 85

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص53

## اجماع اور قیاس کا ربط

قیاس، جو عقل اور اجتہاد کا مظہر تھا، روایات کی اندھی تقلید کی گلی میں بھٹک گیا۔ اجماع کو قیاس کی بنیاد بنانے کے نتیجے میں بھی یہی صورت حال پیدا ہوئی۔ اجماع، جو بذات خود ایک انسانی دانشمندی کا اظہار ہے، زیادہ سے زیادہ کتاب و سنت پر اجتماعی غور و فکر کا نتیجہ ہو سکتا ہے، لیکن اسے قیاس کی بنیاد یا ایک مقدس قانونی اصول نہیں بنایا جا سکتا۔ امام شافعی کی نیت غالباً یہ تھی کہ اجتہادی عمل کو اسلامی فکر کے مرکزی دھارے سے مربوط رکھا جائے، لیکن حقیقت میں فقہاء نے جب کتاب و سنت سے رہنمائی نہ پائی تو انہوں نے سابقین کی آراء یعنی اجماع کو ہی اپنا رہنما بنا لیا۔ تاہم، متقدمین کے اقوال کو اجماع کے مترادف سمجھنے سے ایک پیچیدگی پیدا ہوئی، اور قیاس کے دروازے پر پرانے خیالات نے پہرہ بٹھا دیا۔ قیاس کو اجماع کی پشت پناہی ملنے سے یہ ایک اجتہادی رائے سے زیادہ ایک مستند قانونی حکم بن گیا۔ اس طرح قیاس کے ذریعے فکری اجتہاد کے جو نئے امکانات پیدا ہونے تھے، وہ روایات اور اجماع کے جمود میں دم توڑ گئے۔[1]

## علت کی تلاش

علت قیاس کا ایک جز ہے۔ لیکن راشد شاز کے مطابق قرآنی فریم ورک سے قیاس کے لیے علت کی جستجو کرنا ایک غیر مانوس تصور ہے۔ وہ اس لیے کہ بندے کا مقام یہ ہی نہیں کہ وہ ربانی احکام میں اسباب و علل تلاش کرنے لگے کیونکہ: اول، تو یہ ممکن نہیں کہ انسانی ذہن اپنی تمام تر کاوشوں کے باوجود کسی علت کو اس طور پر برآمد کرے کہ یہ دعویٰ کیا جا سکے کہ یہی اللہ کا منشا ہے۔ دوم، اس مفروضہ علت کو اپنی مرضی کے مطابق نافذ کرنے کی کوشش بعض اوقات اللہ کے حکم کی منسوخی کا سبب بن سکتی ہے۔ پھر ایسی مشکل اور پیچیدہ راہوں میں قدم رکھنے کی ضرورت ہی کیا تھی جہاں ہر لمحہ خطرہ ہو کہ دل اور عمل الجھ جائیں۔ فقہ، جو تعبدی امور میں انسانی ذہانت کے استعمال پر مبنی ہے، ایک ایسی دنیا تخلیق کرتی ہے جہاں بعض اوقات اللہ کے حکم کی پیروی کے نام پر انسان خود اس حکم اور اس کے مقاصد کو ناکام بنا دیتا ہے۔

## علت غائی کی تلاش اور فقہی رویے کی تبدیلی

مصنف کے نزدیک جب ایک بار علت غائی (ratio legis) کی تلاش کو مستند فقہی رویے کا حصہ بنا دیا گیا، تو آگے چل کر ہر شخص نے اپنی استطاعت کے مطابق اس علت کی دریافت کو ایک فطری عمل سمجھنا شروع کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ عبودیت کے حقیقی مقصد کی بجائے، لوگوں نے اپنی دریافت شدہ روح عبودیت پر زیادہ زور دینا شروع کر دیا۔ بڑے بڑے اسلامی متکلمین اور دانشوروں نے اسلامی فکری دائرے سے باہر اپنی ذاتی خواہشات پر مبنی ایک نیا اسلام تشکیل دے دیا۔ اب چونکہ پوری توجہ علت غائی پر مرکوز تھی، اس لیے عبادات جیسے نماز اور روزے کی اہمیت ختم ہو گئی، اور فسق و فجور

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 55

کے خلاف نفرت بھی پہلے جیسی نہ رہی۔ ابن سینا اور فارابی جیسے دانشوروں نے شراب نوشی کے لیے باقاعدہ جواز تلاش کر لیا۔ ان کے نزدیک، شراب نوشی کوئی لہو ولعب نہیں تھی، بلکہ تسکین قلب اور غم سے نجات کا ایک ذریعہ تھی۔ چونکہ یہ حکماء اشیاء کے حقائق اور شرع کی علت غائی سے خود کو بخوبی آگاہ سمجھتے تھے، اس لیے ان کے لئے ممکن تھا کہ وہ شراب کو اس طرح استعمال کر سکیں جو فتنہ وفساد سے بچنے کا راستہ فراہم کرے۔

"علامہ غزالی نے اپنی خود نوشت المنقذ من الظلال میں ایسے دانشوران اسلام کی سخت گرفت کی ہے جنہوں نے علت غائی کے حوالے سے محرمات کو اپنے لئے مباح کر رکھا تھا۔ ابن سینا اور فارابی جیسے بے عمل دانشوران اسلام کی کبھی بھی کمی نہیں رہی ہے۔ ملاحظہ ہو: غزالی، روشنی کی طرف (اردو ترجمہ المنقذ من الظلال) ص8 تا 97، لاہور (حامد اینڈ کمپنی)"[1]

اسی علت غائی کی بنا پر خلفاء، امراء اور بعض اسلامی دانشوروں کی ذاتی زندگی میں ایک طرح کی اجازت پسندی (permissiveness) کا جواز پیدا ہوا۔[2]

## تحقیقی جائزہ

ڈاکٹر راشد شاز نے آیت ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا﴾[3]۔ ترجمہ: "اُس نے تمہارے لئے دین کا وہی طریقہ طے کیا ہے جس کا حکم اس نے نوح کو دیا تھا۔" سے استدلال کرتے ہوئے یہ موقف "شارع صرف اللہ کی ذات ہے اور رسول اللہ ﷺ کی حیثیت شارح کی ہے نہ کہ شارع کی" پیش کیا، اس آیت کی بنیاد پر شارع مطلق ہونا صرف اللہ تعالیٰ ہی کی ذات کے ساتھ خاص ہے۔ جبکہ آیت ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ﴾[4]۔ ترجمہ: "(اے پیغمبر!) ہم نے تم پر بھی یہ قرآن اس لئے نازل کیا ہے تاکہ تم لوگوں کے سامنے ان باتوں کی واضح تشریح کر دو جو ان کے لئے اتاری گئی ہیں۔" سے رسول اللہ ﷺ کی تشریحی حیثیت کے مجاز ثابت ہوتے ہیں، جب ہی رسول اللہ ﷺ کی تشریح سند وحجت ہے، اس طرح آیت ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ﴾[5]۔ ترجمہ: "اوراُن کے لیے پاکیزہ چیزوں کو حلال اور گندی چیزوں کو حرام قرار دے گا۔" سے مومنین کے لیے پاک چیزیں حلال کرنے اور ناپاک چیزوں کو ان پر حرام کرنے، سے رسول اللہ ﷺ تشریع، شارع ہونے کے بھی مجاز تھے اور آپ کی تشریع سند وحجت تھی۔ اور یہ شارع ہونے کا اختیار اللہ نے

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص132، حاشیہ 82

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص57

[3] الشوریٰ، 13:42

[4] النحل، 44:16

[5] الاعراف، 157:07

رسول اللہ ﷺ کو دیا تھا۔ قرآن مجید کی متعدد آیات ایسی ہیں جہاں اللہ نے اپنے رسول کی اطاعت مومنین پر فرض کر دی۔

مزید برآں، سورۃ الشوریٰ کی آیت 13 سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ ہر دور میں کوئی امام المسلمین ہو گا جو شریعت وضع کرے، نہ تو آیت کا لازمی مفہوم ہے اور نہ ہی کسی اجماعی اصول کی تائید یافتہ تعبیر۔ نیز مصنف نے جو رسول اللہ ﷺ کی تشریعی حیثیت کو ایسے بعد کے ائمہ پر منطبق کرنے کی کوشش کی ہے، وہ محض ایک تصوراتی تعبیر (Imagined Attribution) ہے، جس کی ان کے پاس کوئی شرعی بنیاد نہیں۔ عموماً علماء کے نزدیک شرع وضع کرنا شرک کے مترادف ہے، کیونکہ دین میں کسی اضافے یا تبدیلی کی اجازت نہیں ہے۔ تاہم، مصنف کا فکری مغالطہ یہاں مزید واضح ہوتا ہے۔ ایک طرف وہ فقہاء کے اجتہاد کو 'شرک فی النبوۃ' قرار دیتے ہیں، اور دوسری طرف رسول اللہ ﷺ کی تشریعی حیثیت کو تسلیم نہیں کرتے۔ یعنی ایک طرف تو وہ فقہاء کے اجتہاد کو غلط سمجھتے ہیں، اور دوسری طرف وہ رسول اللہ ﷺ کی تشریعی حیثیت کو تسلیم نہیں کرتے۔ تو مصنف کو چاہیے کہ وہ فقہی تعبیرات کو 'شرک فی النبوۃ' کے ساتھ جوڑنے کی اصل بنیاد واضح کریں، کیونکہ اس طرح دین کی تعبیر و تفہیم کا ماخذ آخرکار کہاں سے آئے گا؟

نیز مصنف نے سیرۃ ابن ہشام سے جو روایت لائی ہے، اس حدیث "أَلَا هَلْ عَسَىٰ رَجُلٌ يُبَلِّغُهُ الْحَدِيثُ عَنِّي وَهُوَ مُتَّكِئٌ عَلَىٰ أَرِيكَتِهِ فَيَقُولُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حَلَالًا اسْتَحْلَلْنَاهُ وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حَرَامًا حَرَّمْنَاهُ وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ كَمَا حَرَّمَ اللَّهُ"[1] میں تو رسول اللہ ﷺ اس موقف کی تردید کر رہے ہیں جو مصنف نے سنت کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ نیز یہی حدیث "أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانٌ عَلَىٰ أَرِيكَتِهِ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَحِلُّوهُ وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ لَا يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبُعِ وَلَا لُقَطَةُ مَعَاهِدٍ إِلَّا أَنْ يَسْتَغْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَلْيُحْتَسَبْ "[2] کے متن کے ساتھ بھی موجود ہے، اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ لوگوں کو اس سے روک رہے ہیں جو قرآن کو ہی کافی سمجھ کر حدیث (سنت) کی اہمیت کو نظر انداز کرتے ہیں۔ البتہ، سیرت رسول ﷺ سے مذکورہ حدیث کو اپنے موقف کے حق میں پیش کرنا ڈاکٹر راشد شاز کے منہاج فکری کے خلاف معلوم ہوتا ہے، کیونکہ مصنف سنت و روایات کو محض تاریخ سمجھ کر رد کرتے ہیں۔

---

[1] سنن الترمذی، ب ما نهى عنه ان يقال عند حديث رسول ﷺ، رقم الحدیث: 2855 تحقیق: شعیب الارناووط و دیگر، بیروت، دار الرسالہ العالمیہ، اشاعت اول، 1430ھ-2009ء، ج4، ص502

[2] سنن ابی داؤد، ب فِي لُزُومِ السُّنَّةِ، رقم الحدیث: 4604، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، بیروت، المكتبة العصرية، ج4، ص200

الموافقات سے امام شاطبی کا جو اقتباس (سنت قرآن کی تبعین ہے) مصنف نے اپنے موقف کی حمایت میں نقل کیا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، امام شاطبی سنت کی بحث میں لکھتے ہیں:

''يُطْلَقُ لَفْظُ ''السُّنَّةِ'' عَلَى مَا جَاءَ مَنْقُولًا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى ا ''عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْخُصُوصِ، مِمَّا لَمْ يُنَصَّ عَلَيْهِ فِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ، بَلْ إِنَّمَا نُصَّ عَلَيْهِ من جهته عليه الصلاة وَالسَّلَامُ، كَانَ بَيَانًا لِمَا فِي الْكِتَابِ أَوْ لَا''[1]

اس عبارت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سنت ایک مستقل تشریعی ماخذ ہے جو کہ رسول اللہ ﷺ نے ان امور میں منقول ہے جو کتاب اللہ میں منصوص نہیں ہیں اور سنت وہ بیان ہے جو کتاب اللہ میں ہے (سے تشریحی حیثیت) اور کتاب اللہ میں نہ ہو (سے تشریعی حیثیت) ثابت ہوتی ہے۔

سیرت النبی ﷺ جلد چہارم میں مصنف نے سید سلیمان ندویؒ کا جو اقتباس نقل کیا ہے، وہ اصل سیاق سے کٹا ہوا ہے۔ سلیمان ندویؒ نے شارع اور شارح کے فرق کو بطور اشکال (یہ اشکال اُن لوگوں کی طرف سے تھا جو نبی ﷺ کی صفتِ تبلیغ کو صرف پیغام رسانی تک محدود سمجھتے ہیں، اور تشریح و توضیح کو منصبِ نبوت کا حصہ نہیں مانتے۔) ذکر کیا، جس کا ازالہ بعد میں دو جوابات سے کیا ہے۔

سید سلیمان ندویؒ لکھتے ہیں:

" اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ ہم رسول کو شارع نہیں شارح قرار دیتے ہیں کیا عدالت کی کرسی پر بیٹھ کر جج جب حکومت کے قانون کی توضیح و تشریح کرتا ہے، تو وہ اپنے اس عمل سے سلطان وقت بن کر واضع قانون کا منصب حاصل کرتا ہے، یا صرف قانون کے مفہوم کا شارح ہوتا ہیں یہی حیثیت آسمانی عدالت کے اس قاضی کی ہے جس کو ہم نبی اور رسول اور معلم اور مبین کہتے ہیں۔"[2]

مذکورہ اقتباس میں انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو واضع قانون کہا۔ جبکہ اس اشکال کے ازالہ کا دوسرا جواب میں وحی خفی کے منکرین کا رد بھی موجود ہے۔

" دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ہر پیام اور مقصد اور مفہوم اور فیصلہ سے صرف وحی کے اسی طریقہ خاص کے ذریعہ اپنے پیغمبر کو مطلع نہیں فرماتا جس طریق خاص کے قرآن مجید نازم ہوا ہے، بلکہ وہ اپنی تینوں قسمون کے ذریعہ سے اپنے اعراض اس رسول پر واضح کرتا ہے، اوران میں سے ہر طریق کی وحی کی اطاعت تمام امت پر فرض ہے خواہ وہ وحی ہو جو الفاظ الٰہی کی قید کے ساتھ آئی ہو جس کو قرآن کہتے ہیں یا ربانی مفہوم و معنی رسول کے الفاظ میں ادا ہوں جس کو حدیث و سنت کہتے ہیں۔"[3]

---

[1] ابو اسحاق ابراہیم الشاطبی، الموافقات، تحقیق: ابو عبیدہ مشہور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، اشاعت اول، 1997ء، ج5، ص188

[2] سید سلیمان ندویؒ، سیرت النبی ﷺ، اعظم گڑھ، مطبع معارف، 1959، ج4، ص195

[3] سید سلیمان ندویؒ، سیرت النبی ﷺ، ج4، ص196

فرائض نبوت میں جہاں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ پر ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1] کی ذمہ داری لگائی، وہیں کتاب کی تعلیم کے ساتھ ساتھ حکمت سکھانا بھی رسول اللہ ﷺ کا ذمہ ٹھہرایا، علماء جس سے مراد سنت کو لیا ہیں۔ حجیتِ سنت سے قطع نظر، جو متعدد قرآنی آیات سے ثابت کی جاسکتی ہے۔ یہاں مقصود صرف یہ ہے کہ قرآن و سنت سے ایسے دلائل پیش کیے جائیں جو اس بات کو واضح کریں کہ رسول اللہ ﷺ پر قرآن کے علاوہ بھی وحی نازل ہوتی تھی۔ اس وحی کو "وحی خفی" کہا جاتا ہے، جس کے چند دلائل درج ذیل ہیں:

1۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کے بعد نماز بیت المقدس[2] کی طرف رُخ کرکے ادا کی، جو اس وقت قبلہ اول تھا۔ بعد ازاں قرآن میں تحویل قبلہ کی آیات نازل ہوئیں جن میں کعبہ کی طرف رُخ کرنے کا حکم دیا گیا۔ نہ تو اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کی طرف رُخ کرکے نماز ادا کرنے پر کوئی گرفت فرمائی، اور نہ ہی قرآن میں کہیں یہ حکم موجود ہے کہ مسلمان بیت المقدس کی طرف رُخ کرکے نماز پڑھیں۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو یہ حکم کہاں سے ملا کہ کچھ عرصہ کے لیے بیت المقدس کو اپنا قبلہ بنائیں؟

2۔ ایک واقعے میں رسول اللہ ﷺ نے اپنی ایک زوجہ مطہرہ کو راز کی بات بتائی، لیکن انہوں نے وہ بات دوسروں تک پہنچادی۔ اس پر قرآن کی آیت ﴿وَاِذْ اَسَرَّ النَّبِيُّ اِلٰى بَعْضِ اَزْوَاجِه حَدِيْثًا فَلَمَّا نَبَّاَتْ بِه وَاَظْهَرَه الله عَلَيْه عَرَّفَ بَعْضَه وَاَعْرَضَ عَنْۢ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّاَهَا بِه قَالَتْ مَنْ اَنْۢبَاَكَ هٰذَا قَالَ نَبَّاَنِيَ الْعَلِيْمُ الْخَبِيْرُ﴾[3]۔ ترجمہ: "اور یاد کرو جب نبی نے اپنی کسی بیوی سے راز کے طور پر ایک

---

[1] النحل، 44:16

[2] المسجد الأقصى اسلام کا تیسرا مقدس ترین مقام اور قبلۂ اول ہے، جو بیت المقدس (القدس) میں واقع ہے۔ یہ وہی مقام ہے جہاں سے رسول اللہ ﷺ کو شبِ معراج آسمانوں کی طرف لے جایا گیا، (الاسراء، 01:17) المسجد الأقصى "کا اطلاق پورے حرم قدسی شریف پر ہوتا ہے، جس میں صحن، قبۃ الصخرۃ، مصلی جبریل، جامع النساء، محراب زکریا، جامع عمر اور دیگر مقامات شامل ہیں۔ موجودہ دور میں "المسجد الأقصى" سے مراد وہ جامع مسجد ہے جو حرم کے جنوبی جانب واقع ہے، جس کی قبۃ بلند، ستون سنگِ مرمر کے، اور عمارت قدیم اسلامی طرز کی عکاس ہے۔ یہ مسجد تمام انبیاء کی جماعت گاہ اور معجزہ معراج کی یادگار ہے۔ خلافتِ راشدہ کے دوسرے خلیفہ حضرت عمرؓ نے بیت المقدس فتح کیا، اور اسی مقام پر مسجد تعمیر کی جو "المسجد العمری" کہلائی۔ بعد ازاں صلاح الدین ایوبیؒ نے صلیبیوں سے مسجد کو آزاد کرا کے اسے اس کی اصل شان و عظمت میں بحال کیا۔ المسجد الأقصى صدیوں تک علمی، روحانی اور تعلیمی مرکز رہا، جہاں قرآن، حدیث، فقہ، علم الکلام، منطق اور دیگر علوم کی تدریس ہوتی رہی۔

(کتاب مجلة البحوث الإسلامية، مجموعة من المؤلفين، shamela.ws، المكنة، ص463، https://shamela.ws/book/8322/47818 تاریخ ملاحظہ مئی 08، 2025)

[3] التحریم، 03:66

بات کہی تھی پھر جب اُس بیوی نے وہ بات کسی اور کو بتلائی، اور اللہ نے یہ بات نبی پر ظاہر کر دی تو اُس سے اُس کا کچھ حصہ جتلا دیا، اور کچھ حصے کو ٹال گئے۔ پھر انہوں نے اُس بیوی کو وہ بات جتلائی تو وہ کہنے لگیں کہ: آپ کو یہ بات کس نے بتائی ؟ نبی نے کہا کہ: مجھے اُس نے بتائی جو بڑے علم والا، بہت باخبر ہے۔" نازل ہوئی کہ جب رسول اللہ ﷺ نے اپنی ایک زوجہ مطہرہ کو ایک راز کی بات بتائی، لیکن انہوں نے وہ بات دوسروں تک پہنچا دی۔ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کو اس بات کی خبر دے دی۔ جب رسول اللہ ﷺ نے ان سے ان کی غلطی کا ذکر کیا تو انہوں نے حیران ہو کر پوچھا کہ آپ کو یہ بات کس نے بتائی ؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے یہ بات علیم و خبیر اللہ نے بتائی۔ سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ اس آیت کو لا کر سوال یہ قائم کرتے ہیں:

"قرآن میں وہ آیت کہاں ہے جس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو یہ اطلاع دی تھی کہ تمھاری بیوی نے تمھاری راز کی بات دوسروں سے کہہ دی ہے ؟ اگر نہیں ہے تو ثابت ہوا یا نہیں کہ اللہ تعالیٰ قرآن کے علاوہ بھی نبی ﷺ کے پاس پیغامات بھیجتا تھا؟"[1]

3۔ اسی طرح جنگ بدر کے موقع پر آیت ﴿وَاِذْ يَعِدُكُمُ اللهُ اِحْدَى الطَّآبِفَتَيْنِ اَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّوْنَ اَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُوْنُ لَكُمْ وَيُرِيْدُ اللهُ اَنْ يُّحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمٰتِهٖ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكٰفِرِيْنَ﴾[2]۔ ترجمہ: "اور وہ وقت یاد کرو جب اللہ تم سے یہ وعدہ کر رہا تھا کہ دو گروہوں میں سے کوئی ایک تمہارا ہو گا، اور تمہاری خواہش تھی کہ جس گروہ میں (خطرے کا) کوئی کانٹا نہیں تھا وہ تمہیں ملے، اور اللہ یہ چاہتا تھا کہ اپنے اَحکام سے حق کو حق کر دِکھائے اور کافروں کی جڑ کاٹ ڈالے۔" نازل ہوئی، سنت کی آئینی حیثیت میں سید ابو اعلیٰ مودودیؒ یہ آیت لا کر سوال قائم کرتے ہیں:

"اب کیا آپ پورے قرآن میں کسی آیت کی نشان دہی فرما سکتے ہیں جس میں اللہ تعالیٰ کا یہ وعدہ نازل ہوا کہ اے لوگو! جو مدینہ سے بدر کی طرف جا رہے ہو، ہم دو گروہوں میں سے ایک پر تمھیں قابو عطا فرماویں گے۔؟"[3]

یہ وہ قرآنی دلائل ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر قرآن کے علاوہ بھی وحی نازل ہوتی رہی ہے نیز سنت کو وحی خفی کے درجہ میں حجت ماننے پر واضح قرآنی دلائل موجود ہیں۔

"حَسْبُنَا كِتَابُ اللهِ" پر بحث پہلے گزر چکی ہے۔ آئندہ صفحات میں سنت کی حجیت و حیثیت پر تفصیلی بحث پیش کی جائے گی۔

## اصول اربعہ کا سہرا

---

[1] سید ابو اعلیٰ مودودی، سنت کی آئینی حیثیت، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ، (س۔ن)، ص108

[2] الانفال، 7:8

[3] سید ابو اعلیٰ مودودی، سنت کی آئینی حیثیت، ص110

مقالہ نگار کے نزدیک واصل بن عطا کے عقائد و نظریات پر یونانی فلسفے سے قطع نظر، مصنف نے جو اصول اربعہ کا سہرا واصل بن عطا کے سر رکھا ہے، کی کوئی دلیل نہیں پیش کی کہ واصل بن عطا نے اپنی کسی کتاب میں کے آپ کو "وَاضِعُ أُصُولِ الأَرْبَعَةِ،مُؤَسِّسُ أُصُولِ الأَرْبَعَةِ،مُبْتَكِرُ أُصُولِ الأَرْبَعَةِ" کہا ہو، یا کسی محقق، یا کسی معتزلی عالم نے اس دعوے پر اثباتاً کوئی تحریر نقل کی ہو، ڈاکٹر راشد شاز کا یہ دعویٰ بلا ثبوت ہے۔

مقالہ نگار کے نزدیک، ڈاکٹر راشد شاز کی یہ رائے کہ فقہی ذہن کی پیدائش بڑی حد تک کلامی اثرات کی مرہون منت ہے، تاریخی اور علمی طور پر محل نظر ہے۔ فقہ کا ارتقا براہ راست قرآنی نصوص، سنتِ نبوی ﷺ، اور صحابہ کے اجتہادی اصولوں پر مبنی تھا، جبکہ علم کلام بنیادی طور پر فلسفیانہ اور عقلی مباحث سے پیدا ہوا۔

نیز فقہ ایک عملی علم ہے جو شریعت کے عملی احکام پر مشتمل ہے، جبکہ علم کلام کا تعلق نظری اور اعتقادی مباحث سے ہے۔ ابتدائی مسلم فقہاء، خاص طور پر ائمہ اربعہ، علم کلام کے خلاف سخت موقف رکھتے تھے کیونکہ وہ اسے غیر ضروری اور بعض اوقات دین میں بدعت سمجھتے تھے۔ امام ابو حنیفہ اور دیگر فقہاء نے علم کلام کے مباحث میں الجھنے سے منع کیا کیونکہ ان کے نزدیک یہ دین کی سادگی کو پیچیدگی میں تبدیل کرنے کا ذریعہ تھا۔

اسی طرح قرآن کریم میں ایسی متعدد آیات موجود ہیں جو غور و فکر، عقلی استدلال اور دلیل پر مبنی گفتگو کی ترغیب دیتی ہیں، جو بالواسطہ علم کلام کی بنیاد کو مضبوط کرتی ہیں۔ آیت ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1]۔ ترجمہ: "آپ اِن سے کہئے کہ اگر (اپنے اس دعوے میں) سچے ہو تو اپنی کوئی دلیل لے کر آؤ" عقلی دلیل کے مطالبے کو واضح کرتی ہے، جو علم کلام کی ایک بنیادی خصوصیت ہے۔ آیت ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2]۔ ترجمہ: "اگر آسمان اور زمین میں اللہ کے سوا دوسرے خدا ہوتے تو دونوں درہم برہم ہو جاتے۔" واضح کلامی استدلال ہے اگر دو خدا ہوتے تو ان کے درمیان اختلاف کا امکان ہوتا، اور اگر وہ اختلاف کرتے تو کائنات میں فساد برپا ہو جاتا، کیونکہ ہر ایک اپنی مرضی سے کام کرتا۔ اگر دونوں میں سے ایک غالب آ جاتا تو دوسرا کمزور ہو جاتا، اور جو کمزور ہو وہ خدا نہیں ہو سکتا۔ یہی دلیل علم الکلام میں "برہان التمانع" کے نام سے جانی جاتی ہے، جس سے ثابت کیا جاتا ہے کہ ایک سے زیادہ خدا کا ہونا ناممکن ہے۔ آیت ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[3]۔ ترجمہ: "اور آسمانوں اور زمین کی تخلیق پر غور کرتے ہیں، (اور انہیں دیکھ کر بول اٹھتے ہیں کہ) اے ہمارے پروردگار! آپ نے سب کچھ بے مقصد پیدا

---

[1] البقرۃ، 111:02

[2] الانبیاء، 22:21

[3] آل عمران، 191:03

نہیں کیا۔"کائنات کے خالق اور اس کی حکمت پر غور کرنے کی ترغیب دیتی ہے، جو علم کلام کے مباحث میں اہم موضوع رہا ہے۔ علم کلام کا مقصد بھی یہی تھا کہ عقلی بنیاد پر اسلامی عقائد کو واضح کیا جائے اور گمراہ کن فلسفیانہ نظریات کا رد کیا جائے۔

نیز مصنف کا یہ کہنا کہ فقہاء نے "اقتضاء النص"، "اشارہ النص" اور "دلالت النص" جیسے اصول کلامی اثرات کے نتیجے میں اپنائے، ایک کمزور دعویٰ ہے جو اصول قرآن سے مستنبط و اخذ ہیں انہیں بھی مصنف کا رد کرنا حیران کن ہے۔ فقہی اصولوں کی تشکیل براہ راست قرآنی آیات اور احادیث کے استنباط سے ہوئی، جو کسی بھی فلسفیانہ بحث سے آزاد تھی۔ یہ چار قسمیں لفظ پر اپنے معنیٰ کے دلالت ہونے کے اعتبار سے ہیں:

1۔ **عبارۃ النص:** یعنی لفظ جس معنی کو بتلانے کے لئے لایا گیا ہے، وہ عبارۃ النص" ہے۔

2۔ **اشارۃ النص:** سے مراد جو معنی لفظ سے معلوم ہو؛ لیکن کلام اس کے لئے لایا نہ گیا ہو، وہ اشارۃ النص" ہے، آیت﴿ وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾[1]۔ترجمہ:"اور جس باپ کا وہ بچہ ہے اس پر واجب ہے کہ معروف طریقے پر ان ماؤں کے کھانے اور لباس کا خرچ اٹھائے۔"اس بات کو واضح کرتی ہے کہ بچے کو دودھ پلانے کی اجرت باپ کے ذمے ہوگی۔ آیت میں "مولود لہ" کے الفاظ اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ بچے کا نسب ماں کے بجائے باپ سے ثابت ہوگا۔ چنانچہ، باپ پر رضاعت (دودھ پلانے) کی اجرت واجب ہونا اس آیت کا "عبارۃ النص" ہے، جبکہ بچے کا اپنے باپ کی طرف نسبت ہونا اس آیت کا "اشارۃ النص" کہلاتا ہے۔

3۔ **دلالت النص:** یہ وہ حکم ہوتا ہے جو نص میں براہ راست ذکر نہ ہو، لیکن غور و فکر سے اس کا مفہوم اخذ کیا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر، آیت ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾۔ترجمہ:"اور والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرو۔"میں اللہ نے والدین کو "اف" کہنے سے منع کیا ہے، حالانکہ گالی دینے کا براہ راست ذکر نہیں کیا گیا۔ لیکن ایک عام شخص بھی اس آیت سے یہ نتیجہ نکالے گا کہ والدین کو گالی دینا بھی ناجائز ہے۔ یہ اس آیت کا "دلالۃ النص" ہے۔

4۔ **اقتضاء النص:** سے مراد وہ حکم ہوتا ہے جو نص میں نہ ہونے کے باوجود بغیر اس کے کلام مکمل نہیں ہو سکتا۔ مثلاً آیت ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾[2]۔ترجمہ:"تم پر حرام کر دیا گیا ہے، مردار جانور اور خون اور سوَر کا گوشت"میں لفظ "اکل" مقدر ہے، یعنی ان اشیاء کا کھانا تم پر حرام کیا گیا ہے۔ یہاں "اقتضاء النص" یہ ہے کہ اگر "اکل" نہ مانا جائے تو کلام مکمل نہیں ہوگا۔

---

[1] البقرۃ،233:02

[2] المائدۃ،03:05

تاہم، یہ بھی حقیقت ہے کہ جب فقہاء کو معتزلہ اور دیگر گروہوں کے دلائل کا سامنا کرنا پڑا، تو انہوں نے اپنی فقہی اور اعتقادی بنیادوں کو مضبوط کرنے کے لیے بعض اوقات ان کے استدلالی طریقے اختیار کیے۔

ڈاکٹر راشد شاز کا یہ موقف کہ فقہ علم کلام سے متاثر ہو کر پروان چڑھی، تاریخی طور پر مکمل درست نہیں۔ فقہ کا ارتقا عملی قانونی تقاضوں کی بنیاد پر ہوا، جبکہ علم کلام عقلی و فلسفیانہ نظریات کا مجموعہ تھا، جسے فقہاء کی اکثریت نے مسترد کیا۔ تاہم، یہ بھی حقیقت ہے کہ اسلامی عقائد کو فلسفیانہ اور منطقی بنیادوں پر ثابت کرنے کی ضرورت ہمیشہ رہی، اور قرآن خود غور و فکر اور دلیل سے کام لینے کی ترغیب دیتا ہے، جو بالواسطہ علم کلام کے اصولوں کی تائید کرتا ہے۔

## حدیث معاذ

مقالہ نگار کے نزدیک، ڈاکٹر راشد شاز کی بنیادی نقطہ نظر یہ ہے کہ وہ اصول اربعہ (قرآن، سنت، اجماع، قیاس) کے ارتقا کو ایک منفی زاویے سے دیکھتے ہیں اور اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ان اصولوں کی تشکیل سے قرآن کی مرکزی حیثیت کمزور ہو گئی۔ تاریخی طور پر یہ دعویٰ درست نہیں، کیونکہ فقہاء نے ہمیشہ قرآن کو اولین ماخذ مانا اور اجماع و قیاس جیسے اصول اسی کی روشنی میں اخذ کیے گئے۔ علاوہ ازیں، مصنف معاذ بن جبل کی حدیث کی بنیاد پر یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ قیاس کو ابتدائی دور میں ہی ایک مستقل شرعی ماخذ تسلیم کر لیا گیا تھا، حالانکہ یہ حدیث فقہاء کے مابین قیاس کی قطعی بنیاد کے طور پر متفق علیہ نہیں۔ امام شافعی کی "الرسالہ" کو اصول اربعہ کی باقاعدہ تدوین کا نقطۂ آغاز قرار دینا بھی ایک سادہ کاری (oversimplification) ہے، کیونکہ فقہ حنفی میں بھی قیاس اور استحسان جیسے اصول پہلے سے موجود تھے۔ اسی طرح، مصنف یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تاریخ کو سنت کے مستند ماخذ کے طور پر قبول کرنے سے فقہ میں تضاد پیدا ہوا، حالانکہ محدثین نے احادیث کی چھان بین کے لیے جرح و تعدیل اور درایت کے اصول وضع کیے، جو فقہ میں استدلال کے مضبوط ذرائع بنے۔ مصنف کا یہ کہنا کہ اصول اربعہ اسلامی فکر میں فکری انحراف (Deviation) کا سبب بنے، دراصل فقہی مکاتب فکر کے تاریخی ارتقا کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فقہ میں اجتہاد کی گنجائش ہمیشہ موجود رہی ہے اور اصول اربعہ کے بغیر کسی بھی قانونی و فقہی استنباط کو ممکن بنانا مشکل تھا۔

## ا۔ قرآن مجید

آیت ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحٰفِظُوْنَ﴾[1]۔ ترجمہ: "حقیقت یہ ہے کہ یہ ذکر (یعنی قرآن) ہم نے ہی اُتارا ہے، اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔" کے مطابق، اللہ کی حفاظت سے امت تک تواتر کے ساتھ محفوظ پہنچا۔ یہ حفاظت دو طریقوں سے ہوئی: سینوں میں محفوظ رہ کر (ضبط فی الصدور) اور تحریری شکل میں (ضبط بالکتابت)۔ قرآن مجید واحد کتاب ہے جو رسول اللہ ﷺ پر مختلف قراءات کے ساتھ نازل ہوئی، اور یہ قراءات نسل در نسل امت میں تواتر کے

[1] الحجر، 09:15

ساتھ منتقل ہوتی رہیں۔ دنیا کے مختلف علاقوں میں مختلف قراءات کو رواج ملا، اور آج بھی یہ قراءات موجود اور زندہ ہیں۔ جیسے:

- ❖ **قراءتِ حفص عن عاصم**: زیادہ تر عرب دنیا اور برصغیر (پاکستان، بھارت، بنگلہ دیش) میں پڑھی جاتی ہے۔
- ❖ **قراءتِ قالون عن نافع**: شمالی افریقہ (لیبیا، تیونس، الجزائر، مراکش) میں رائج ہے۔
- ❖ **قراءتِ ورش عن نافع**: مراکش اور بعض مغربی افریقی ممالک میں مقبول ہے۔
- ❖ **قراءتِ دوری عن ابو عمرو**: زیادہ تر سوڈان اور نائجیریا سمیت دیگر افریقی علاقوں میں پڑھی جاتی ہے۔

ان قراءات کو دو اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے: **قراءاتِ متواترہ**، یہ وہ قراءات ہیں جن میں درج ذیل شرائط پائی جائیں:

1۔ جو رسول ﷺ سے صحیح سند کے ساتھ ثابت ہو اور آئمہ قراء کے ہاں مشہور ہو۔

2۔ جو مصاحف عثمانی کے رسم الخط کے مطابق ہو۔

3۔ جو لغات عرب میں سے کسی لغت کے مطابق ہو۔

اور **قراءاتِ شاذہ**، اگر کسی قراءت میں ان تینوں شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو اسے جن کے بارے میں مکمل اتفاق نہیں ہے۔

جبکہ قراءات کا اختلاف کچھ وجوہات پر کو شامل ہے اختلافِ قراءات مختلف سطحوں پر واقع ہوتا ہے، جن میں امالہ (الف کو یا کے قریب کر دینا)، نقلِ حرکت (حرکت کا انتقال)، مد و قصر (مد کا طول یا اختصار)، اشمام (زبان یا ہونٹوں کی حرکت سے ضمہ یا سکون کی طرف اشارہ)، فرشِ کلمات (صرف خاص الفاظ میں تلفظ یا حرکت کا فرق)، سقط فی اللفظین (بعض الفاظ یا حروف کا قراءت میں حذف یا اضافہ)، اور صرفی و نحوی اختلافات شامل ہیں، جیسے فعل یا فاعل کی تبدیلی۔ اس کے علاوہ تعریف و تنکیر، افراد و جمع، تصریف و اشتقاق، اور بعض اوقات معمولی تقدیم و تاخیر جیسے اختلافات بھی پائے جاتے ہیں۔ ان تمام اختلافات کے باوجود، یہ قراءات متواترہ کے دائرے میں ہیں، ان کا باہمی تضاد نہیں ہوتا، بلکہ معنی کے تنوع اور فصاحت میں اضافہ کا باعث بنتے ہیں۔

یہ کہنا کہ فقہاء نے ہر آیت کی تفسیر میں شاذ قراءتوں کو ترجیح دی یا قرآن پر انحصار نہیں کیا، درست نہیں۔ قرآن مجید کی تقریباً پانچ سو آیات احکام کی بنیاد پر فقہی استنباط ہوا ہے۔ شاذ قراءات بعض علماء کے نزدیک بطورِ حدیث معتبر ہیں، مگر قرآن کا درجہ نہیں رکھتیں، اور بعض فقہاء انہیں حجت بھی نہیں مانتے۔ ڈاکٹر راشد شاز کا یہ کہنا کہ فقہاء کا قرآن وہ نہیں جو آج عام مسلمانوں کے ہاتھ میں ہے، بلکہ کوئی اور قرآن ہے جو سبعۃ احرف پر نازل ہوا، مبالغہ آمیز اور فقہی روایت سے غیر ہم آہنگ دعویٰ ہے۔ امام سرخسیؒ کی بیان کردہ تعریف سے ایسا مفہوم اخذ کرنا اصولی طور پر درست نہیں۔ البتہ سوال

یہ ہے کہ دنیا بھر میں جو مختلف قراءات رائج ہیں، وہ کیسے منتقل ہوئیں؟ اور کیا مصنف کے نزدیک ان قراءات کو پڑھنے والے غلطی پر ہیں، جیسے لیبیا تیونس اور مراکش میں رائج قراءات کا ہر عام وخاص کے پاس جو قرآن ہے میں داخل نہیں۔

امام سرخسی لکھتے ہیں:

"ولهذا قالت الأمة لو صلى بكلمات تفرد بها ابن مسعود لم تجز صلاته لأنه لم يوجد فيه النقل المتواتر و ب القرآن ب يقين وإحاطة فلا يثبت بدون النقل المتواتر كونه قرآ وما لم يثبت أنه قرآن فتلاوته في الصلاة كتلاوة خبر فيكون مفسدا للصلاة "[1]

مذکورہ عبارت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جو قراءات تواتر سے ثابت نہیں، احناف کے نزدیک وہ قرآن کا حصہ نہیں۔ مثال کے طور پر حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے وہ زائد کلمات جو دیگر صحابہ سے منقول نہیں، چونکہ وہ خبر واحد کے درجے میں ہیں، اس لیے ان کی تلاوت نماز میں جائز نہیں، بلکہ اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ اس اصول کے باوجود مصنف ان اقوال کو قرآن کے درجے میں شمار کر رہے ہیں، جو علمی اعتبار سے محلِ نظر ہے۔ امام سرخسیؒ کی قرآن کی تعریف اسی لیے پیش کی گئی تھی تاکہ قراءاتِ متواترہ کی شرعی حیثیت کو واضح کیا جا سکے۔ یہ قراءات سبعۃ احرف پر نازل ہونے والے اس قرآن کی شکلیں ہیں جو امت کے اجماع اور تواتر سے منتقل ہوا ہے۔ لیکن ڈاکٹر راشد شاز نہ صرف حدیثِ سبعۃ احرف کو تسلیم نہیں کرتے (حالانکہ وہ متواتر ہے)، بلکہ فقہاء کے تصورِ قرآن پر بھی اسی بنیاد پر تنقید کرتے ہیں۔

1۔ مسئلہ رضاعت میں احناف اور مالکیہ کے ہاں آیت ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾[2]۔ ترجمہ: "اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے۔" دلیلاً موجود ہے۔ جہاں تحریم کو صرف ارضاع سے جوڑا گیا ہے، اور اس میں کسی مخصوص مقدار کا ذکر نہیں کیا گیا، اس لیے اس پر عمومی طور پر عمل کیا جائے گا۔[3] نیز جو حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے وہ ضعیف ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد آیات منسوخ نہیں ہو سکتی۔ جبکہ امام شافعیؒ کی دلیل ایک دوسری روایت "لَا تُحَرِّمِ الْمَصَّةَ وَلَا الْمَصَّتَانِ وَلَا الْإِمْلَاجَةَ وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ"[4] ہے۔

2۔ حد سرقہ میں ہاتھ کاٹنے حکم آیت ﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيدِيهُمَا﴾[5]۔ ترجمہ: "اور جو مرد چوری کرے اور جو عورت چوری کرے، دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔" میں بیان ہے نیز مصنف نے علامہ ابن ہمام

---

[1] شمس الآئمہ سرخسی، أصول السرخسي، تحقیق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت، دار المعرفة، ج1، ص279

[2] النساء، 23:04

[3] وھبۃ الزحیلی، الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، دمشق، دار الفکر، ج10، ص289

[4] سنن ابن ماجہ، کتاب النكاح ، َبُ : لاَ تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلاَ الْمَصَّتَانِ، رقم الحدیث: 1940

[5] المائدۃ، 38:05

کی تحریر الاصول سے جو عبارت نقل کی ہے،۔ کی بابت مقالہ نگار کی یہ تحقیق ہے کہ امام شافعی تو اسے حجت نہیں مانتے جیسا کہ مصنف نے اس عبارت سے ثابت کیا، تیسیر الاصول میں ہے کہ "(القراءة الشاذة حجة ظنية خلافا للشافعي لنا) أنها (منقول عدل عن النبيﷺ) فيجب قبوله كسائر منقولاته (قالوا) أي الشافعية: أنها (متيقن الخطأ)" سے تو واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی قراءات شاذہ کو صرف حجت تسلیم نہیں کرتے، نیز امام غزالی نے المستصفی میں حضرت عبد اللہ ابن مسعود کی قرات کو ان کا اجتہاد بتایا ہے۔

3۔ جہاں تک کفارہ یمین کا تعلق ہے، تو امام شافعی تین دن مسلسل روزے رکھنے کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک حضرت عائشہؓ سے مروی ایک اور حدیث میں تین دن مسلسل روزے رکھنے کے حکم کی منسوخی ذکر کی گئی ہے۔ جبکہ احناف کے نزدیک حضرت عبد اللہ بن مسعود ہی کی قراءت دلیل ہے تین روزے مسلسل رکھنے کی۔ حالانکہ قرآن مجید میں صرف تین روزے رکھنے کا ہی حکم آیا ہے۔ غالباً یہاں عبد اللہ بن مسعودؓ کا قول بطور خبر لیا گیا ہے، اور کفارۂ ظہار پر قیاس بھی کیا گیا ہے۔ احناف نے احتیاطاً یہ رائے اختیار کی، جب کہ جمہور اس کے قائل نہیں۔

4۔ مطلقہ یا تو حاملہ ہو گی یا نہیں ہو گی اگر مطلقہ حاملہ ہے تو قرآن کی آیت﴿وَ اِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيهِنَّ حَتّٰی يضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾[1]۔ترجمہ:" اور اگر وہ حاملہ ہوں تو اُن کو اُس وقت تک نفقہ دیتے رہو جب تک وہ اپنے پیٹ کا بچہ جن لیں۔" کی روء سے نفقہ دیا جائے گا۔ نیز حضرت عبد اللہ ابن مسعود کی قراءت کے ساتھ دوسری کئی دلائل احناف کی کتب میں ملتے ہیں جن کی بناء پر مطلقہ غیر حاملہ کو عدت کے دوران نفقہ بھی دیا جائے گا۔ جیسے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "لِلْمُطَلَّقَةِ الثَّلَاثِ النَّفَقَةُ وَالسَّكَنُ مَا دَامَتْ فِي عِدَّتِهَا "، نیز طلاق رجعی کی صورت میں اجماع اُمت بھی اس ہی پر ہے کہ مطلقہ کو نان و نفقہ اور مسکن دیا جائے جو کہ ایک مستقل دلیل ہے۔ مصنف یہ چاہتے ہیں عورتیں طلاق رجعی میں دوران عدت اپنے شوہروں کے گھر وں سے نفقہ نہ لے۔ مطلقہ بائنہ کی صورت میں احناف اور شوافع کے مابین اختلاف ہے۔

راشد شاز تمام فقہاء کو یکساں طور پر قرآن سے غافل اور مفروضات پر مبنی قرار دے رہے ہیں، جو ایک غیر منصفانہ تعمیم (overgeneralization) ہے۔اسی کے ساتھ مصنف نے قرآن سے اصول فقہ کے قواعد لغویہ کی بھی تردید کی ہے کہ یہ عام وخاص، ناسخ منسوخ، امر و نہی ان چیزوں نے قرآن فہمی کو مزید پیچیدہ بنادی۔ جہاں تک ناسخ و منسوخ کی بات ہے تو آیت﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيرٍ مِّنْهَااَوْ مِثْلِهَااَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَىءٍ

[1] الطلاق،6:65

قَدِيرٌ﴾[1]۔ترجمہ:"ہم جب بھی کوئی آیت منسوخ کرتے ہیں یا اسے بھلا دیتے ہیں تو اُس سے بہتر یا اُسی جیسی (آیت) لے آتے ہیں۔" ناسخ و منسوخ پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے دلیل ہے نیز ساتھ ہی اس آیت سے جو یہود نسخ کے منکر تھے، کی تردید کی گئی۔ متعدد آیات ہیں جو ناسخ و منسوخ بن رہی ہیں جیسے: آیت﴿اِنْ يَكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صٰبِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ ﴾[2] ۔ترجمہ:"اگر تمہارے بیس آدمی ایسے ہوں گے جو ثابت قدم رہنے والے ہوں تو وہ سو پر غالب آ جائیں گے۔"کا حکم دوسری آیت﴿اَلْـٰٔنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ اَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًافَاِنْ يَكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ ﴾[3]۔ترجمہ: "لو اَب اللہ نے تم سے بوجھ ہلکا کر دیا، اور اُس کے علم میں ہے کہ تہمارے اندر کچھ کمزوری ہے۔ لہٰذا (اب حکم یہ ہے کہ) اگر تمہارے ثابت قدم رہنے والے سو آدمی ہوں تو وہ دو سو پر غالب آ جائیں گے۔" سے منسوخ ہو گیا۔ نیز امر و نہی جیسے احکامات جیسے قرآن مجید بھرپڑا ہے۔ جیسے آیت﴿اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسَانِ وَ اِيتَاءِ ذِى الْقُرْبٰى وَ يَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ﴾[4]۔ترجمہ:"بیشک اللہ انصاف کا، احسان کا، اور رشتہ داروں کو (اُن کے حقوق) دینے کا حکم دیتا ہے، اور بے حیائی، بدی اور ظلم سے روکتا ہے۔ وہ تمہیں نصیحت کرتا ہے، تاکہ تم نصیحت قبول کرو۔" اس آیت میں لفظ نہی سے اللہ نے فحش کاموں سے روکا ہے۔ نیز نہی بمعنی نفی میں کئی سو آیات ہیں، امر و نہی ہی سے احکام الہٰیہ شرعیہ نازل فرمائے۔ یہاں مصنف نے بے جا قرآن کی پیچیدگی پر سوال کھڑا کر لیا ہے۔ ان اصطلاحات کی بنیاد قرآن ہے نہ کہ فقہاء نے یہ اصطلاحات عدم سے وجود میں لائی اور قرآن میں گھسالیں۔

### ۲۔سنت

رسول اللہ ﷺ بحیثیت شارع، اور وحی خفی کے نزول پر اسی فصل کے شروع میں بات ہو چکی ہے۔ البتہ مصنف نے فقہاء پر یہ الزام عائد کیا ہے کہ انہوں نے سنت کے دو تصورات، یعنی اسوہ اور روایات، کے درمیان خلطِ مبحث کیا ہے۔ اس کے نتیجے میں، سنت بمعنی روایات کو تشریعی حیثیت حاصل ہو گئی۔ یہ مصنف کی جانب سے رسول اللہ ﷺ کی تشریعی حیثیت کے انکار میں پیش کی جانے والی تیسری دلیل ہے۔ تاہم، اس مقام پر مصنف نے اپنے دعوے کو کسی معتبر دلیل کے بغیر محض ایک الزام کی صورت میں پیش کیا ہے، جو علمی طور پر ناقابلِ قبول ہے۔ فقہاء اور اصولیین کے نزدیک سنت، حدیث، روایت اور اسوہ ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ جیسے: لفظ حدیث قرآن مجید میں "بات، کلام" کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

---

[1] البقرۃ، 106:02

[2] الانفال، 65:08

[3] الانفال، 66:08

[4] النحل، 90:16

محدیثین کی اصطلاح میں حدیث کہتے ہیں: ”ما یضاف إلی النبي ﷺ“[1] یعنی جس کی نسبت یا اضافت رسول اللہ ﷺ کی طرف کی جائے، یا جامع مانع تعریف ”مَا أُضِيفَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى ا ؐ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَوْلٍ، أَوْ فِعْلٍ، أَوْ تَقْرِيرٍ، أَوْ صِفَةٍ “[2] یعنی جو قول، فعل، تقریر، یا صفت نبی ﷺ کی طرف منسوب ہو حدیث کہلائے گی۔ جبکہ اصولیین نے رسول اللہ ﷺ کو شارع کی حیثیت سے دیکھا، جن کی سنت سے اصولِ تشریع کی بنیاد رکھی جاتی ہے، اس لیے وہ آپؐ کے اقوال، افعال اور تقریرات کو ان کے تشریعی پہلو سے دیکھتے ہیں؛ جبکہ فقہاء نے سنت کو شرعی احکام کے استخراج کا ذریعہ سمجھا، اس لیے وہ آپؐ کے افعال کو حکمِ شرعی کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ نیز سنت اور احادیث یا روایات میں عموم خصوص مطلق کی نسبت پائی جاتی ہے۔ یعنی ہر حدیث سنت نہیں ہو سکتی لیکن ضروری ہے ہر سنت کے لیے کہ حدیث سے ثابت ہو۔

جہاں تک روایات و احادیث کے مختلف و متضاد ہونے کی بات ہے تو جاننا چاہئے کہ متضاد اور مختلف روایات کی چند اہم وجوہات یہ ہیں کہ: ”بعض اوقات راوی حدیث کو مکمل طور پر بیان نہیں کرتے جس سے مفہوم ادھورا رہ جاتا ہے اور بظاہر تضاد محسوس ہوتا ہے، حالانکہ اگر متعلقہ تمام احادیث کو یکجا کر کے دیکھا جائے تو اصل مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔ بعض احادیث مخصوص حالات سے متعلق ہوتی ہیں جبکہ بعض عام نوعیت کی، اور اگر یہ فرق ملحوظ نہ رکھا جائے تو تضاد دکھائی دینے لگتا ہے۔ اسی طرح کبھی ایک حدیث کسی دوسری حدیث سے منسوخ ہو چکی ہوتی ہے لیکن اگر منسوخی کا علم نہ ہو تو دونوں میں اختلاف محسوس ہوتا ہے۔ بعض اوقات راوی کی غلط فہمی یا یادداشت کی کمزوری بھی روایت کے متن میں فرق پیدا کر دیتی ہے۔ مزید یہ کہ حدیث کو ظاہر یا مجازی مفہوم میں لینا بھی اختلاف کی وجہ بن سکتا ہے اگر اس پہلو کو نظر انداز کیا جائے۔ اس لیے جب کسی دو روایتوں میں تضاد دکھائی دے تو اہل علم پر لازم ہے کہ وہ ان میں تطبیق کی کوشش کریں اور اگر ممکن نہ ہو تو ان میں سے زیادہ مستند اور مضبوط روایت کو ترجیح دیں۔“[3]

مصنف نے حدیث کے ابتدائی مفہوم اور اس کی تطور کی جو وضاحت کی ہے مقالہ نگار کے نزدیک، ابتدائی دور میں حدیث میں اقوال، افعال، اور صحابہ کے حالات شامل تھے، البتہ مصنف کا واضح دلیل پیش کرنے کی ضرورت تھی جس سے ان کا موقف درست ہو سکت۔ حدیث اور سنت متواترہ ثابتہ یقینا تواتر سے ثابت ہیں لیکن وہ بھی صحاح ستہ میں موجود ہیں۔ نیز امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے فقہ کو حدیث کے صحیح احکام کی بنیاد پر مرتب کیا، نہ کہ صرف آثار یا واقعات پر۔ لیکن یہ محدثین نے صرف صحیح اور مستند احادیث پر توجہ دی، نہ کہ صرف آثار پر۔ ابن ماجہ، ابوداؤد، ترمذی، اور نسائی نے

---

[1] جلال الدین السیوطی، تدریب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقیق: أبو قتيبة نظر محمد الفار بي، دار طيبة، ج1، ص29

[2] محمود الطحان، تيسير مصطلح الحديث، السعودیہ العربیہ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة: الطبعة العاشرة ،2004ء، ص17

[3] محمد بن ادریس الشافعی، الرسالة، ترجمہ: محمد مبشر نذیر، ملخص، ص116 تا 120

حدیث کی صحت کی تفصیل دی اور فقہ کی بنیاد صحیح حدیث پر رکھی، نہ کہ صرف آثار یا ایام پر۔ مصنف نے محدثین کے کام کو محدود کر کے پیش کیا، حالانکہ ان کا مقصد حدیث کی صحت کو جانچنا اور فقہ کی بنیاد صحیح روایات پر رکھنا تھا۔

## حدیث کی تشریعی حیثیت اور فقہی مکاتب فکر میں اختلاف

مقالہ نگار کے نزدیک، حقیقت یہ ہے کہ قرآن اور حدیث دونوں کا تعلق ایک دوسرے کی وضاحت اور تکمیل کا ہے، نہ کہ ایک دوسرے کی تنسیخ کا۔ ناسخ و منسوخ پر بارہا مقالے میں بحث موجود ہے۔ قرآن میں موجود کچھ احکام ایسے ہیں جن کی وضاحت حدیث کے ذریعے کی گئی، اور اس سے قرآن کی اصل مراد اور زیادہ واضح ہو گئی۔ اگر احادیث کو تنسیخ کے طور پر پیش کیا جائے تو یہ ایک غلط مفروضہ ہو گا، کیونکہ قرآن اور حدیث دونوں کا ایک ہی مقصد ہے: اللہ کے حکم کو لوگوں تک پہنچانا اور ان کی رہنمائی کرنا۔

اس بات کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ حدیث اور سنت کا مقصد قرآن کی تشریح کرنا ہے۔ امام شافعی نے جن گروہوں کا ذکر کیا ہے جو احادیث کو مسترد کرتے تھے، ان کا مؤقف یہ تھا کہ قرآن میں جو کچھ موجود ہے، وہی کافی ہے، اور دیگر روایات کی ضرورت نہیں۔ لیکن شافعی کا مؤقف واضح تھا کہ قرآن کو سمجھنے کے لیے اس کی وضاحت حدیث کے ذریعے ضروری ہے، کیونکہ قرآن میں ہر چیز کی تفصیل نہیں دی گئی۔ اس حوالے سے شافعی نے حدیث کی اہمیت اور اس کی تشریعی حیثیت پر زور دیا ہے۔

مصنف نے جب اہل الرائے، اہل کلام اور اہل حدیث کے اختلافات پر بات کی ہے، تو یہ بات بھی اہم ہے کہ ان گروہوں کے درمیان تاریخی لحاظ سے موجود اختلافات کو سادہ طور پر بیان کرنا درست نہیں۔ اہل الرائے، اہل کلام، اور اہل حدیث کے درمیان اختلافات اس وقت کے فقہی اور کلامی مسائل سے جڑے ہوئے تھے، اور ان کے نظریات میں مزید پیچیدگیاں موجود تھیں۔ اہل الرائے عام طور پر عقل اور قیاس پر زور دیتے تھے، لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ صرف ضعیف روایات کو نظر انداز کرتے تھے۔ اہل حدیث کا موقف تھا کہ ہر صحیح حدیث کو تسلیم کیا جائے، اور اہل کلام نے عقلی دلائل کو بھی اس بات کے ساتھ جوڑا۔ اس طرح مصنف نے جہاں تک ان مکاتب فکر کی وضاحت کی ہے، وہاں اس بات کا خیال رکھا جانا ضروری ہے کہ ہر ایک کے موقف میں پیچیدگیاں اور مختلف تفصیلات چھپی ہوئی تھیں، جنہیں سادہ انداز میں بیان کرنے سے مکمل تصویر سامنے نہیں آتی۔

## روایات اور سنت کے خلط مبحث کا فقہی اختلافات میں کردار

مقالہ نگار کے نزدیک، ڈاکٹر راشد شاز کا بیان یہ ظاہر کرتا ہے کہ شافعی صاحب نے "سنت متواترہ" اور "احادیث" کے خلط مبحث کو واضح کیا۔ تاہم، یہ دعویٰ کہ شافعی وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے یہ اصطلاح وضع کی، حقیقت میں درست نہیں۔ چونکہ اسلامی فقہ کی ابتدائی تاریخ میں ہی سنت اور حدیث کے درمیان فرق کیا جا چکا تھا، اور کئی صحابہ کرام

اور تابعین نے اس پر روشنی ڈالی تھی۔ اس کے علاوہ، شافعی نے اجماع اور سنت کے تعین میں جو اصول وضع کیے، وہ بیشتر فقہاء کی سوچ سے ہم آہنگ تھے، جنہوں نے بعد میں اس اصول کو مزید تقویت دی۔ البتہ مصنف نے یہ کہا ہے کہ جو لوگ احادیث کی تشریعی حیثیت کو تسلیم نہیں کرتے تھے، وہ حقیقت میں سنت متواترہ اور احادیث میں فرق کرنے سے قاصر تھے۔ لیکن، یہ نقطہ نظر کافی محدود ہے۔ دراصل، کئی مکاتب فکر نے احادیث کی تشریعی حیثیت کو تسلیم کیا، مگر اس میں روایت کی صحت اور اس کے مطابق فقہ کی بناوٹ پر مختلف نظریات تھے۔ جرح و تعدیل کا فن اس بات کا غماز ہے کہ احادیث کی صحت اور اس کے اثرات پر کثیر بحث و تحقیق کی گئی، اور یہ کوئی محض فرقہ وارانہ مسئلہ نہیں تھا، بلکہ ایک علمی چیلنج تھا۔

اسی طرح مصنف نے مختلف مکاتب فکر کے اختلافات کو بیان کیا، لیکن ان کو اس انداز میں پیش کیا گیا ہے کہ یہ اختلافات صرف احادیث کی تشریعی حیثیت پر ہیں، جب کہ یہ تمام اختلافات پیچیدہ فقہی، کلامی، اور سیاسی معاملات سے جڑے ہوئے ہیں۔ مثلاً: **شیعہ** صرف ائمہ معصومین کی روایات کو معتبر مانتے ہیں، لیکن ان کا موقف یہ بھی ہے کہ اہل بیت اور صحابہ کی روایات کی بھی اہمیت ہے نیز شیعہ اور خوارج جمہور اہل السنۃ میں شامل نہیں ہیں۔ **خوارج** نے نہ صرف فتنہ سے پہلے کی حدیثوں کو تسلیم کیا، بلکہ ان کے بیشتر نظریات کا مرکز خلافت و امامت کے معاملے میں تھا۔ **مالکیہ** نے اہل مدینہ کے عمل کو اہمیت دی، لیکن یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مالکیہ نے مدنی اجماع کو مرکزی حیثیت دی، جو کہ بظاہر حدیث کی تشریعی حیثیت کے حوالے سے ایک مختلف زاویہ تھا۔ نیز مصنف نے یہ کہا کہ فقہاء نے اس بنیاد پر اعتراض اٹھایا کہ چونکہ احادیث روایت بالمعنی ہیں، اس لیے صرف فقیہانہ ذہن رکھنے والے راویوں کی روایات کو تسلیم کیا جائے۔ یہ اعتراض حقیقتاً ایک پیچیدہ موضوع ہے۔ فقہاء کا اعتراض یہ تھا کہ احادیث میں ممکنہ طور پر خطا آسکتی ہے، اس لیے ان کو صرف ان راویوں تک محدود کرنا جو شرعی مسائل کی فہمی رکھتے ہیں، یہ ضروری تھا۔ تاہم، یہ کوئی واحد موقف نہیں تھا، بلکہ بعض مکاتب فکر نے ہر صحیح روایت کو تسلیم کرنے کی بات کی، چاہے وہ خبر آحاد ہو یا متواتر۔

مصنف نے جو نقطہ نظر اختیار کیا ہے، وہ علمِ حدیث کی پیچیدہ بحث کو سادہ انداز میں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن اس میں چند بنیادی مسائل نظر آتے ہیں: سنت متواترہ اور احادیث کا فرق ابتدائی علماء نے پہلے ہی سمجھا تھا، اور شافعی نے اس فرق کو وضع کرنے میں پہلا کردار ادا نہیں کیا۔ مختلف مکاتب فکر کے اختلافات صرف احادیث کی تشریعی حیثیت تک محدود نہیں ہیں، بلکہ ان میں فقہی، کلامی اور سیاسی اختلافات بھی شامل ہیں۔ فقہاء کا اعتراض یہ تھا کہ صرف فقیہانہ ذہن رکھنے والے راویوں کی روایات کو تسلیم کیا جائے، مگر اس کے پیچھے زیادہ گہرا علمی پس منظر ہے جسے صرف ایک سطح پر پیش کرنا درست نہیں ہے۔

## ۳۔اجماع

مقالہ نگار کے مطابق ، ائمہ اربعہ کے نزدیک اجماع متفق علیہ اصول ہے ۔ لغت میں اجماع کامطلب ہے اتفاق،شریعت میں اجماع کی تعریف یہ ہے:

''اتفاق مجتھدین صالحین من امۃ محمد ﷺ فی عصر واحد علی امر قولی او فعلی''[1]ترجمہ:''اتفاق ہونا امت محمدیہ کے مجتہدین جو کہ صالحین ہیں کا کسی زمانہ میں کسی قول یا فعل پر''

امام غزالیؒ لکھتے ہیں:

'' اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة علی أمر من الأمور الدينية ''[2]ترجمہ:''امور دینیہ کے امور میں امت محمدیہ کا خصوصی اتفاق''

البتہ اجماع کے اصول اربعہ حجت ہونے جمہور متفق ہیں، اور یہ ایک ہی معنی میں استعمال ہوا ہے، امام شافعی کے متعلق الراسالہ سے مصنف جو پہلا قول پیش کیا ہے سائل کے اس جواب میں ہے کہ ''امام شافعی فرماتے ہیں کہ جو کچھ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہو جائے اور اس پر امت کا اجماع ہو جائے، کی ہم پیروی کریں اور ساتھ ہی اس اجماع کی نفی بھی کی ہے کہ ایسا اجماع جس کا رسول اللہ ﷺ سے منسوب ہونے میں شک پایا جائے کہ اسے رسول اللہ ﷺ نے روایت کیا ہے یا نہیں کیا تو ہم اس اجماع کو رسول اللہ ﷺ سے منسوب نہیں کہیں گے کہ یہ رسول اللہ ﷺ نے روایت کیا ہے۔''[3]نیز امام شافعی کے دوسرے قول:

''ويستدل علی ما احتمل التاويل منه بسنن رسول فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين فإن لم يكون إجماع فبالقياس ''[4]ترجمہ:''اور جس چیز میں تاویل کا احتمال ہو، اس کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے استدلال کیا جائے گا۔ اگر سنت نہ ملے تو مسلمانوں کے اجماع سے، اور اگر اجماع بھی نہ ہو تو قیاس سے۔''

نیز جو دو عبارات الراسالہ سے مصنف سے لا کر اجماع کی تعریف کو نزاع قرار دیا، بھی درست معلوم ہو تا کیونکہ امام شافعیؒ نے یہاں تاویل کے احتمال کی بات کی ہے اور وہ تاویل قرآن و سنت میں ہو گی۔ اپنی بات کو درست ثابت کرنے کے لیے دونوں عبارات کے الفاظ کو اپنی مرضی کے مطابق پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ مزید بر آں، اگر کوئی اجتہادی مسئلہ پر اجماع ہو جائے، تو ایک طرف ڈاکٹر راشد یہ پسند نہیں کرتے کہ اگر شریعت اللہ کی طرف سے ہوتی تو فقہاء کے مابین اجتہادی مسائل میں اختلافات نہ ہوتے۔ دوسری طرف، وہ ان اجماعی مسائل جو چند ہی ہیں، کو بھی ماننے سے انکار کرتے

[1] ملاجیون،نور الانوار،لاہور،مکتبہ رحمانیہ،ص230

[2] ابوحامد الغزالی،المستصفی ،تدوین: محمد عبد السلام عبد الشفیع،بیروت،دار الکتب العلمیہ،اشاعت اول،1413ھ-1993ء،ص137

[3] محمد بن ادریس الشافعی،الرسالۃ،ترجمہ: محمد مبشر نذیر،ص225

[4] محمد بن ادریس الشافعی،الرسالۃ،تحقیق وشرح: أحمد محمد شاکر،مصر،مصطفى البابي الحلبي وأولاد،اشاعت اول،1938م،ص510

ہیں جن پر اجماع ہو چکا ہے، اور انہیں بھی غیر معتبر قرار دیتے ہیں۔ نیز اجماع کے تیسرے مفہوم کے بارے میں مصنف کو کوئی واضح دلیل پیش کرنی چاہیے تھی، جو کہ انہوں نے پیش نہیں کی۔ مزید بر آں، ان وقتی حالات پر کیے گئے اجماع کے حوالے سے بھی مصنف نے کوئی ٹھوس مثال پیش نہیں کی کہ کون سا ایسا مسئلہ تھا جس پر اس وقت اجماع ہوا، لیکن آج کے دور میں وہ قابلِ عمل نہیں رہا۔

## اجماع کی شرعی حیثیت اور اجماع صحابہ

مقالہ نگار کے مطابق، عہدِ رسول ﷺ میں کوئی ایسا اجماع قائم نہیں ہوا تب اجماع پر نظیر کی مصنف نے بات کی، کہ جو اس دور کے لوگوں کے لیے بھی تقدیسی حیثیت نہیں رکھتی تھی، کیسے درست قرار پائے گی۔ تاہم، بعض صحابہ کرامؓ کے اجماع کو شریعت کے مقاصد کے تناظر میں سمجھا جا سکتا ہے، جیسے حضرت عمرؓ کا فیصلہ کہ قرآن کو مصحف کی صورت میں جمع کیا جائے، جس پر اجماع قائم ہو گیا۔ اسی طرح رجم کی سزا میں بھی مقاصد شریعت یعنی نسل کی حفاظت کو مد نظر رکھا گیا۔ اجماع تب ہی معتبر ہو گا جب وہ شریعت کے مقاصد کو سامنے رکھتے ہوئے کیا جائے، یا پھر جب نصوص میں تاویل کا احتمال ہو۔

مقالہ نگار کو یہ مثالیں پیش کرنی چاہیے تھیں جن میں پہلے ایک اجماع قائم ہوا، پھر بعد والوں نے اس اجماع کو ختم کر کے کوئی دوسرا اجماع قائم کیا یا اس میں تبدیلی کی۔ اس وقت بھی علماء صحابہ کرام کے دور کے اجماع کو معتبر سمجھتے ہیں، لیکن اگر کوئی ایسا اجماع ہو جو شریعت کے مقاصد کے خلاف ہو تو اس پر دوبارہ اجماع قائم کیا جا سکتا ہے۔ حالانکہ موجودہ دور میں اجتماعی اجتہاد ممکن نہیں دکھائی دیتا تو کیسے اجتہادی مسائل میں آج اجماع قائم ہو جائے، جو مسلمانوں کی ترقی میں رکاوٹ بنے گا۔

مقالہ نگار کے مطابق، عہد صحابہ میں خلفائے راشدین، فقیہ اور کبار صحابہ کرام ہی نے اجماع کیا، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ صحابہ، جو نہ تو اس درجہ کی فضیلت رکھتے تھے، نہ خلیفہ تھے، اور نہ ہی علم شریعت میں گہری سمجھ بوجھ رکھنے کے باوجود عوام میں ایسا مقام حاصل کر پائیں کہ ان کی رائے کو ترجیح دی جائے؟ اور پھر دین کے معاملات میں بغیر کسی فقیہ، مفسر، خلفاء راشدین یا بدری صحابہ کے موجودگی کے، ان کی طرف سے ایسا اجتہاد کیا جائے جو بعد میں اجماع کا درجہ کو پہنچ جائے اور کم از کم خلفائے راشدین ہی کو نہ پتہ ہو۔ مصنف کا یہ موقف صحابی کی تعریف کو صحابہ کی فضیلت کے اعلیٰ معیار ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾[1] پر منتج کرنے سے سامنے آیا۔ مصنف نے صحابہ کے اجماع کے غیر متغیر ہونے کے دعوے پر کوئی وضاحت نہیں دی، اور ان کے دعوے بلا ثبوت پیش کرنے کا انداز مقالہ نگار کے لیے ذہنی الجھن کا سبب بنتا ہے۔ البتہ غیر صحابہ کا اجماع بھی معتبر ہی ہے جیسے کہ اوپر تعریف میں گزر چکا اس کے لیے مجتہدین کی ایک جماعت کا کسی

---

[1] الفتح، 29:28

امور دین میں کسی مسئلہ پر متفق ہونا ہے۔ یاد رہے یہ ایسے نہیں ہے کہ آو اجماع کرتے ہیں تو ہو گیا۔ نیز اجماع جمہور کے نزدیک اصول الاربعہ میں شامل ہے اور حجت ہے، تو یہ قیامت تک کبھی بھی کیا پیش آسکتا ہے اجماع کا دروازہ بند نہیں ہے۔

البتہ قرآن مجید کی آیت﴿وَ مَنْ يشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَينَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّه مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِه جَهَنَّمَ وَ سَآءَتْ مَصِيْرًا﴾[1]۔ ترجمہ: "اور جو شخص اپنے سامنے ہدایت واضح ہونے کے بعد بھی رسول کی مخالفت کرے، اور مؤمنوں کے راستے کے سوا کسی اور راستے کی پیروی کرے، اس کو ہم اسی راہ کے حوالے کر دیں گے جو اس نے خود اپنائی ہے، اور اسے دوزخ میں جھونکیں گے، اور وہ بہت بُرا ٹھکانا ہے۔" کو لا کر مصنف کا یہ دعوی کرنا کہ پہلے تو اس سبیل المومنین کی تعین قرآن سے ہونی چاہیے اگر ایسا ہے تو پھر کسی اجماع کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

مقالہ نگار کے نزدیک حدیث "میری امت کبھی گمراہی پر جمع نہیں ہو گی" کے دو حصے ہیں پہلا حصہ تو صحیح ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ امت مسلمہ کبھی بھی مکمل طور پر گمراہی پر نہیں ہو سکتی، تاہم گمراہی بعض افراد میں ہو سکتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ پورے امت کو حق نہیں مل رہا، بلکہ کچھ لوگ دین کو غلط سمجھ سکتے ہیں یا اس کا غلط استعمال کر رہے ہیں۔ اس گمراہی کا یہ مطلب نہیں کہ حق چھپ گیا ہے، کیونکہ حقیقت ہمیشہ واضح رہتی ہے، اور امت میں ہمیشہ ایسے افراد ہوتے ہیں جو حق کی طرف رہنمائی فراہم کرتے ہیں۔ اس کا مقصد یہ بھی ہے کہ گمراہی یا اختلافات کسی خاص علاقے یا وقت تک محدود ہوتے ہیں، اور ہمیشہ حق کے دلائل موجود رہتے ہیں جس کی وضاحت آیت﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[2]۔ ترجمہ: "تاکہ جسے برباد ہونا ہو، وہ واضح دلیل دیکھ کر برباد ہو، اور جسے زندہ رہنا ہو، وہ واضح دلیل دیکھ کر زندہ رہے۔" میں موجود ہے۔ جبکہ حدیث کا دوسرا حصہ "فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم" جو ہے اس کے ضعیف ہونے میں شک ہے یا تقریباً یہ دوسرا حصہ حدیث کا ضعیف ہے لیکن جبکہ معنی درست ہے وہ یہ ہے کہ سواد اعظم سے مراد علماء ہیں وہ قرآن و سنت کے ماہرین ہیں ایک تو ان کا غلطی پر ہو کے سب کا اس غلطی پر متفق ہونا ناممکن ہے۔

اسی طرح حدیث "يد الله فوق الجماعة" کو نہ مانا جائے تو﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[3]۔ ترجمہ: "اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے۔" میں اللہ کا مومنین پر ہاتھ ہونے یعنی اللہ کی نصرت و مدد ساتھ ہونے سے کیسے انکار کیا جا سکتا ہے جو ہر دور میں اہل علم، متقی علمائے دین کے ساتھ رہے گی۔ نیز تیسری حدیث "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" میں یہ اضافہ بھی ہے کہ بھول چوک میں کئے گئے اعمال بھی معاف کر دئے گئے ہیں۔ یہ حدیث حسن ہے۔ اب مصنف احادیث کو حجت نہیں مانتے۔ اس لیے اس سے ثابت ہونے والے شرعی احکام و نصوص کو بھی مسترد کرتے ہیں۔

---

[1] النساء، 155:04

[2] الانفال، 42:08

[3] الفتح، 10:48

نیز عبد اللہ بن مسعود سے منسوب حدیث کو محدثین اور فقہاء بدعت حسنہ کی تعریف اور بدعت قبیحہ کی مذمت کے حوالے سے بیان کرتے ہیں، نہ کہ اس حدیث کو اجماع کے اصول کی بنیاد پر حجت سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ مصنف نے بیان کیا ہے۔

مقالہ نگار کے مطابق، جمہور کے علاوہ کسی کے موقف کا رد کرنا درست نہیں ہے۔ احناف کے نزدیک اجماع سکوتی بھی حجت ہے، یعنی اگر بعض افراد جو جمہور کے اجماع پر خاموش رہیں، تو یہ خاموشی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ بھی اجماع پر متفق ہیں۔ تاہم، اجماع سکوتی کا یہ مطلب نہیں کہ اگر کسی مسئلہ پر سب ہی خاموش ہوں تو وہ اجماع سکوتی بن جائے گا۔ امام شافعی کا اجماع سکوتی کو حجت نہ سمجھنا اور امام مالک کا صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر قرار دینا، یہ دلیل نہیں کہ ان کے علاوہ کا اجماع ہمیشہ غلط ہے یا انہوں نے اس کے رد کی بات کی ہو۔

## اجماع اور شوریٰ: فقہاء کی نظر میں

مقالہ نگار کے نزدیک، یہ بات درست ہے کہ فقہاء نے اپنے فتووں کو مستحکم کرنے کے لیے اجماع کو بطور ایک بنیادی حجت استعمال کیا۔ کیونکہ جمہور فقہاء کے نزدیک اجماع اصول اربعہ میں بنیادی ماخذ شریعت کی حیثیت رکھتا ہے۔ نیز مصنف نے اجماع اور مشاورت کے درمیان خلط ملط کرنے کی کوشش کی گئی ہے، لیکن دونوں میں اہم فرق ہے جس پر غور کرنا ضروری ہے۔ اجماع دراصل اہل علم کا ایک متفقہ رائے کا اظہار ہوتا ہے جو کتاب وسنت کے مطابق ہوتا ہے اور اس میں تمام افراد کی آراء شامل ہوتی ہیں۔ مشاورت، جسے "شوریٰ" کہا جاتا ہے، کا مقصد مختلف افراد کے خیالات اور آراء کا تبادلہ ہے تاکہ کسی مسئلے پر بہتر فیصلہ کیا جاسکے۔ یہ دونوں تصورات مختلف ہیں اور ان کے مقصد اور استعمال میں فرق ہوتا ہے۔ مزید برآں، خلافتِ ابو بکرؓ اور عمرؓ کی مثالیں جو پیش کی گئی ہیں، وہ خاص طور پر مسلمانوں کے اجتماعی فیصلوں کے لئے مشاورت کی اہمیت کو ظاہر کرتی ہیں، لیکن ان مثالوں میں اجماع کا عمل نہیں بلکہ مختلف آراء پر مشاورت کا عمل تھا۔ حضرت علیؓ کی روایت کا ذکر کرتے وقت یہ بات مد نظر رکھنی چاہیے کہ نبی ﷺ نے اہل علم اور عابد مسلمانوں کو مشورے کے لئے جمع کرنے کی ہدایت دی، تاکہ فیصلے ایک فرد کی رائے کی بجائے مشترکہ اجماع پر مبنی ہوں، نہ کہ انفرادی خیالات پر۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ فیصلے کرنے میں اجتماعی مشورہ زیادہ اہمیت رکھتا ہے اور اجماع اس کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مسائل پر اجماع امت مسلمہ کے متفق ہونے کی علامت ہے۔ اگر ان مسائل میں آج تک اختلاف باقی رہتا، تو مصنف ان پر الگ سے تنقید

کے نشتر چلاتے۔ مزید یہ کہ امام مالک نے مدینہ[1] کے فضائل پر مشتمل احادیث کی بنیاد پر صرف اہل مدینہ کے اجماع کو ہی معتبر قرار دیا ہے، اور یہ بھی دراصل اجماع کی اہمیت کو واضح کرتا ہے۔

## اجماع اور وصیت کے مسائل

مقالہ نگار کے مطابق، ائمہ دین وصیت کرنے کو واجب قرار نہیں دیتے اس لیے ایک تو اللہ تعالیٰ نے اقرباء یعنی والدین، اولاد کے لیے احکامات (حصے) خود متعین کر لیے جیسے آیت﴿يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[2]۔ ترجمہ: "اللہ تمہاری اولاد کے بارے میں تم کو حکم دیتا ہے کہ: مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہے۔" میں اللہ تعالیٰ خود وصیت کرتے ہیں یعنی حکم دیتے ہیں بیٹوں کو بیٹیوں دے دوگناہ حصہ ملے گا یعنی 2:1، اگر صرف بیٹی ہو تو ترکہ کا نصف، صرف دو یا اس سے زیادہ بیٹیوں کے لیے دو تہائی، نیز اس آیت میں والدین، بیوی اور شوہر کے اللہ تعالیٰ نے خود حصے مقرر کر دیے۔ دوسرا یہ حکم کہ "تم پر وصیت واجب کر دی گئی ہے" احکام وراثت کے نزول سے پہلے کا حکم تھا۔ نیز جو روایت مصنف نے پیش کی مکمل اس طرح ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ" میں اس طرف اشارہ موجود ہے کہ اللہ نے وراثت کے احکام سے خود جس کسی کا جتنا حق بنتا تھا وہ بیان کر دیا۔ آیت وصیت پر قرآن کی دوسری آیات میراث نسخ بن رہی ہیں کاش اس طرف مصنف کی فکر مبذول ہوتی!۔ البتہ مصنف نے جو کہا ایسا کرنا قرآنی نصوص کے خلاف کہا دراصل وصیت کے بابت مصنف کا موقف قرآنی نصوص پر عمل ہونے سے مانع ہے۔ اب جہاں تک اجماع کی بات تو اجماع اس پر ہے کہ "جن کے حصے قرآن میں مقرر ہیں جیسے والدین اولاد، میاں بیوی کے علاوہ بقیہ اقرباء جو وارث نہیں بنتے کے لیے وصیت جائز ہے۔"[3] وصیت واجب تب ہے کہ جب کسی بندہ پر دَین ہو۔

---

[1] مدینہ منورہ، اسلام کی دوسری مقدس ترین شہر ہے جو ہجرتِ نبوی ﷺ کے بعد مرکز اسلام بنا۔ ہجرت سے قبل اس کا نام یثرب تھا۔ یہاں مسجد نبوی واقع ہے، جو مسلمانوں کی پہلی علمی و تربیتی درسگاہ تھی، اور جہاں رسول اللہ ﷺ کی رہائش بھی تھی۔ مدینہ میں مسجد قُبا (پہلا اسلامی مسجد) اور مسجد قبلتین بھی موجود ہیں، جہاں نماز کے دوران قبلہ بیت المقدس سے کعبہ کی طرف تبدیل ہوا۔ مدینہ کا مشہور قبرستان جنت البقیع ہے، جس میں حضرت عثمانؓ، ازواجِ مطہرات، اور اہل بیت کے افراد دفن ہیں۔ مدینہ کی تاریخی اہمیت اس کے سیاسی، دینی اور تمدنی کردار کی بنا پر ہمیشہ نمایاں رہی۔ یہ شہر اسلامی ریاست کا پہلا دارالخلافہ بھی رہا، جہاں سے اسلامی حکومت نے فارس و روم جیسی عظیم سلطنتوں کا مقابلہ کیا۔ یہ شہر نہ صرف روحانی مرکز ہے بلکہ اسلامی تہذیب، تعلیم، سیاست اور تمدن کا بھی ابتدائی گہوارہ ہے۔

(كتاب مجلة البحوث الإسلامية، مجموعة من المؤلفين، *shamela.ws*، المکنہ، ص328، https://shamela.ws/book/8322/47683 تاریخ ملاحظہ مئی 08، 2025)

[2] النساء، 11:04

[3] القرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص262

## زانی محصن کی سزا

مقالہ نگار کے مطابق، زانی محصن کی سزا پر خوارج کے علاوہ سب علماء متفق ہیں کہ " أن حد الزانی المحصن هو الرجم بدليل ما ثبت فی السنة المتواترة وإجماع الأمة والمعقول "[1] زانی محصن کو رجم کیا جائے گا جو کہ سنت متواترہ، اجماع اُمت اور عقل تینوں سے ثابت ہے، مصنف کا یہاں یہ تاثر دینا کہ صرف اجماع ہی سے ثابت ہوا ہے ورنہ رجم کا کوئی نام و نشان ہی نہ ہوتا، یہ موقف درست معلوم نہیں ہوتا نیز مصنف خود سنت ثابتہ عملیہ کے قائل ہیں پھر یہاں زانی محصن کا رجم کرنا بھی سنت متواترہ ہے تو مصنف اسے قبول کرتے، نہ کے دکھیل کے اجماع کے باب میں نقل کر لیتے۔ نیز جو آیت مصنف نے ذکر کی ہے، جس میں کوڑے مارنے کا ذکر ہے وہ آیت غیر شادی شدہ زانی وزانیہ کے حکم کے ساتھ خاص ہے جس پر بھی عمل ہو تا رہا ہے۔ اگر اس آیت پر فقہاء صرف نظر کرتے تو غیر شادی شدہ محصن کو ہر گز کوڑے نہ لگائے جاتے جبکہ محصن ہونے کی احناف کے نزدیک سات شرائط ہیں اگر کوئی ایک بھی فوت ہوتی ہے تو اسے کوڑے لگائیں جائیں گے نہ کہ رجم کیا جائے گا۔

## تین طلاق کا مسئلہ

مقالہ نگار کے مطابق، مصنف نے مروجہ ایک ہی مجلس میں طلاق ثلاثہ کی بات کی ہے۔ جبکہ ائمہ دین ایک ہی طہر میں بیوی کو تین طلاقیں دینے کو برا سمجھتے ہیں (خصوصاً احناف) اور کتب فقہ میں اس طرح طلاق دینے کو طلاق بدعت قرار دیا گیا ہے، اور "پس جب کوئی ایسا کر لیتا ہے تو طلاق تو واقع ہو جاتی ہے لیکن وہ گناہ گار ہو گا"[2]، سے واضح ہوتا ہے کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینا عوام کا ایجاد کردہ رواج ہے، طلاق ثلاثہ کے مروجہ عمل کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جب یونین کونسلز سے لیگل نوٹس بھجوائے جاتے ہیں تا کہ نادرا سے طلاق کا سرٹیفکیٹ کلیم کیا جا سکے، تو اکثر دیکھا گیا ہے کہ وکیل حضرات یا متعلقہ افراد کو شرعی اور قانونی باریکیوں کا علم نہیں ہوتا۔ نتیجتاً، وہ نوٹس میں ایک ہی وقت میں تین طلاقیں لکھوا دیتے ہیں، جس سے معاملہ مزید پیچیدہ ہو جاتا ہے۔، نہ تو طلاق ثلاثہ دینا فقہاء کا تجویز کردہ عمل ہے اور نہ طلاق بدعت پر ائمہ دین کا اجماع ہے اس طور پر کہ عوام لازماً تین طلاقین ایک ہی ساتھ دیں ہی دیں۔ "امام مالکؒ فرماتے ہیں: میں طلاق میں مباح عمل ایک طلاق کے سوا کسی اور چیز کو نہیں جانتا"[3]، احناف کے نزدیک " تین طلاقوں کو ایک ساتھ دینا بدعت ہے۔"[4] جبکہ احناف کے نزدیک احسن (بہترین) یہ ہے کہ " ایک مرد اپنی بیوی کو ایک طلاق دے ایسی حالت میں جب وہ طہر (پاکیزگی)

---

[1] وھبہ الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق، دار الفکر، ج7، ص364

[2] علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال یوسف، ج1، ص221

[3] شمس الأئمہ السرخسی، المبسوط، مصر، مطبعة السعادة، ج6، ص4

[4] ایضاً

میں ہو اور اس طہر میں اس کے ساتھ جماع نہ کیا ہو، پھر اسے چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہو جائے۔"[1] اور طلاق سنت یہ ہے کہ "طلاق سنت یہ ہے کہ جس عورت سے جماع کیا گیا ہو، اسے تین طلاقیں تین طہروں (پاکیزگی کے اوقات) میں دی جائیں۔"[2] اب مصنف نے جو آیت ﴿اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾[3]۔ ترجمہ: "طلاق (زیادہ سے زیادہ) دو بار ہونی چاہئے۔" لائی، سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ طلاق دو ہی ہیں تین کا تصور ہی نہیں، تبھی وہ ایک ساتھ تین طلاقین دینا بھی درست نہیں کہتے جبکہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینے یا ایک طہر میں تین طلاقیں الگ الگ دینے کا مسئلہ ہے تو اس ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ تین طلاقین واقعہ ہو جاتی ہیں۔ نیز اہل حدیث مکتبہ فکر تو طلاق ثلاثہ کی بابت حضرت عمر کے اجتہاد کو عدالتی فیصلہ مانتے ہیں وہیں مصنف حضرت عمرؓ کی نسبت اس فیصلے کی طرف غلط قرار دی اور یہ کہا کہ فقہاء کا طلاق ثلاثہ کی بابت حضرت عمرؓ کا فیصلہ، سے دلیل لینا فقہاء کا حضرت عمر پر ایک الزام ہے۔ ایک طرف ابن تیمیہؒ ہیں اور دوسری طرف تمام ائمہ دین اور محدیثین ہیں جن کے نزدیک تین طلاق دینے سے تینوں واقع ہو جاتی ہیں احادیث موجود ہیں جنہیں مصنف حجت ہی نہیں مانتے۔

## ۴۔ قیاس

مقالہ نگار کے نزدیک، ڈاکٹر راشد شاز نے محمد باقر کے اس بیان کا تجزیہ پیش نہیں کیا کہ وہ قیاس کو "فقہی اختلافات کو ہوا دینے کا ذریعہ" کیوں سمجھتے ہیں۔ اگرچہ ابن حزم کے نزدیک کسی بھی صورت میں اجتہاد جائز نہیں اور اجتہاد کرنے والے شریعت سازی کرنے والے ہیں، اور گمراہ بھی ہیں۔[4] لیکن شیعہ امامیہ اور داؤد ظاہری تو جمہور ائمہ میں شامل ہی نہیں۔ داؤد ظاہری کا رد حنابلہ یوں کرتے ہیں کہ داؤد ظاہری کے ماننے والے اگر یہ کہیں قیاس تو دین میں حجت نہیں ہے اس کا جواب (ہم) حنابلہ یہ دیں گے "القیاس عندی حجة"، قیاس ہمارے نزدیک حجت ہے۔ اگر وہ قیاس کا پھر بھی رد کریں تو ہم قیاس کی حجیت پر قرآن سے دلائل ذکر کریں گے۔[5] یہ بحث احناف کی اصولِ فقہ کی ایک بنیادی معروف کتاب سے لی گئی ہے، جسے ابو الخطاب الکلوذانی نے اپنی تصنیف میں "باب الاعتراضات علی القیاس" کے تحت نقل کیا ہے۔ امام

[1] علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، ج1، ص221

[2] ایضاً

[3] البقرہ، 2:229

[4] ابو المنذر محمود المنیاوی، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، پہلی ایڈیشن، قاہرہ، المكتبة الشاملة، 2011ء، ص490

[5] ابو الخطاب الکلوذاني، التمهيد فی أصول الفقه، مکہ مکرمہ، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، 1985ء

مالک کو قیاس کے معاملے میں "انتہائی محتاط" کہا گیا، لیکن ان کی محتاطی کی نوعیت واضح نہیں کی گئی۔ اور نہ اس سے قیاس کا رد ہو رہا ہے۔

نیز امام شافعی نے الرسالہ میں قیاس کی بابت پہلے سوال قائم کر کے "کہنے والے نے کہا: "تو پھر تم (امام شافعی) کہاں سے یہ کہہ رہے ہو کہ قیاس کو ان مسائل میں استعمال کیا جائے جو نہ قرآن میں ہوں، نہ سنت میں، اور نہ اجماع میں؟ قیاس کو ایک لازمی اور قطعی خبر (نص) کے طور پر سمجھا جائے گا؟" جواب یہ دیتے ہیں کہ "اگر قیاس کتاب یا سنت کی نص ہوتا، تو ہر اس چیز میں جس میں کتاب کی نص ہوتی ہے، ہم کہتے "یہ حکم اللہ کا ہے"، اور ہر اس چیز میں جس میں سنت کی نص ہوتی ہے، ہم کہتے "یہ حکم رسول اللہ کا ہے"، اور ہم 'قیاس' کے لیے یہ نہیں کہتے۔" سے امام شافعی قیاس بمعنی اجتہاد کو اللہ کا حکم اور رسول کا حکم نہیں کہہ رہے جو رائے مصنف نے امام شافعی کی لائی ہے، سے قیاس کی نفی سے زیادہ قیاس کی مشروعیت اجتہاد کے ضمن میں بیان ہو رہی ہے کہ امام شافعی نے قیاس اور اجتہاد کو ہم پلا لا کھڑا کر دیا۔ امام شافعی سوال " قال فما القياس أهو الاجتهاد أم هما متفرقان "[1] کیا قیاس اور اجتہاد دونوں الگ الگ چیزیں ہیں؟، کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ "قلت هما اسمان لمعنىً واحد "[2] میں کہتا ہوں یہ دونوں اسم ایک ہی معنی رکھتے ہیں، سے مصنف نے یہ دلیل پکڑی کہ قیاس کے معنی میں امام شافعی اختلاف کرتے ہیں تو گویا امام شافعی نہیں مانتے قیاس کو، ایسا نہیں ہے۔ اس کے بعد امام شافعی سوال "فما جِماعهما" تو ان دونوں (قیاس اور اجتہاد) کا مجموعی مفہوم کیا ہے، کے جواب میں لکھتے ہیں "ہر وہ معاملہ جو کسی مسلمان فقیہ کے پاس آئے، اگر اس میں کوئی واضح اور لازم حکم موجود ہو یا علی سبیل الحق دلیل موجود ہو تو مجتہد کو اسی کی اتباع کرنی چاہئے۔" مقالہ نگار کے نزدیک اس جملے میں امام شافعی نے قیاس کا ذکر کیا، کیونکہ یہاں "حکم لازم" یا "دلیل موجودہ" کی بات ہو رہی ہے، جو قیاس کی صورت میں ممکن ہے۔، "اور اگر اس معاملے میں بعینہ کوئی حکم موجود نہ ہو، تو اس کے حق میں دلیل اجتہاد کے ذریعے تلاش کی جاتی ہے۔" میں مقالہ نگار اجتہاد کی بات کر رہے ہیں۔ اس کے بعد پھر امام شافعی فرماتے ہیں کہ اجتہاد قیاس ہے۔"[3] مصنف کا یہ کہنا کہ امام شافعی اُس قیاس کو تسلیم نہیں کرتے جو اسلامی فکر کے فریم ورک سے ہٹ کر ہو، بالکل درست ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قیاس کی علت، جیسا کہ امام شافعی نے بیان کیا، قرآن، سنت اور اجماع پر ہی موقوف ہے، اور یہ اصول دیگر ائمہ کے نزدیک بھی مسلم ہے۔

---

[1] محمد بن ادریس الشافعی، الرسالة، تحقیق و شرح: احمد محمد شاکر، ص477

[2] المرجع السابق

[3] محمد بن ادریس الشافعی، الرسالة، تحقیق و شرح: احمد محمد شاکر، ص476 تا477

قیاس کی تعریف یہ ہے کہ ”موازنہ کرنا ایک معلوم چیز کا دوسری معلوم چیز کے ساتھ اس طرح کہ ان دونوں کے لیے کسی حکم کا اثبات یا نفی کی جائے، اور یہ موازنہ یا مساوات کسی مشترک امر کی بنیاد پر کیا جائے، جو ان دونوں میں موجود ہو، چاہے وہ حکم ہو یا صفت۔“[1]

آسان فہم میں قیاس، اس عمل کو کہیں گے جس میں کسی منصوص مسئلے کو بنیاد بناتے ہوئے، کسی نئے مسئلے پر بھی اسی منصوص مسئلہ کا حکم لگایا جائے، بشرطیکہ دونوں میں کوئی مشترک وصف یا علت ہو۔ تب کہ جب نئے مسئلے پر کوئی خاص نص موجود نہ ہو۔ مثال کے طور پر، اگر شراب کو حرام قرار دیا گیا ہے تو قیاس کے ذریعے جدید دور میں ایسی تمام چیزیں، جن میں شراب کی مانند ”نشہ“ کی علت پائی جاتی ہو، جیسے آئیس کرسٹل، شیشہ وغیرہ، بھی اسی علت کی بنیاد پر حرام قرار دی جائیں گی۔ یہ قیاس کا عمل کہلائے گا۔ قیاس کے چار ارکان ہیں: پہلا رکن 'اصل' ہے، دوسرا رکن 'فرع'، تیسرا رکن 'حکم'، اور چوتھا رکن 'علت' ہے۔ مقالہ نگار کے نزدیک قیاس کو اجتہاد کے اہم پہلو کے طور پر لینا ایک الگ بات ہے ۔ اجتہاد کی اصطلاحی تعریف یوں کی گئی ہے:

”فَهُوَ بَذْلُ الْمَجْهُودِ فِيمَا يَقْصِدُهُ الْمُجْتَهِدُ (وَ) يَتَحَرَّاهُ، لِأَنَّ مَا كَانَ ِّ عَزَّ وَجَلَّ (عَلَيْهِ) دَلِيلٌ قَائِمٌ، لَا يُسَمَّى الِاسْتِدْلَال فِي طَلَبِهِ اجْتِهَادًا لَا يُقَالُ: إنَّ عِلْمَ التَّوْحِيدِ وَتَصْدِيقَ الرَّسُولِ –ﷺ مِنْ َبِ الِاجْتِهَادِ مِمَّا ِّ عَلَيْهِ دَلَائِلُ قَائِمَةٌ كُلِّفْنَا بِهَا: إصَابَةَ الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الِاجْتِهَادَ اسْمٌ قَدْ اخْتَصَّ فِي الْعُرْفِ وَفِي عَادَةِ أَهْلِ الْعِلْمِ، بِمَا كُلِّفَ الْإِنْسَانُ فِيهِ غَالِبَ ظَنِّهِ، وَمَبْلَغَ اجْتِهَادِهِ، دُونَ إصَابَةِ الْمَطْلُوبِ بِعَيْنِهِ، فَإِذَا اجْتَهَدَ الْمُجْتَهِدُ فَقَدْ أَدَّى مَا كُلِّفَ“[2]

یعنی ”اجتہاد وہ عمل ہے جس میں مجتہد اپنی پوری کوشش اور محنت صرف کرتا ہے اور جس مقصد کو وہ حاصل کرنا چاہتا ہے، اس کے بارے میں غور و فکر کرتا ہے۔ کیونکہ وہ امور جن پر اللہ عزوجل کی طرف سے واضح دلیل موجود ہو، ان کی تلاش اور استدلال کو اجتہاد نہیں کہا جاتا۔ مثلاً، علمِ توحید اور رسول ﷺ کی تصدیق کو اجتہاد کے دائرے میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔ ان امور پر اللہ کی طرف سے واضح دلائل قائم ہیں، اور ہمیں ان دلائل کی بنیاد پر حقیقت کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ عرف میں اجتہاد اس عمل کے لیے مخصوص ہے جس میں انسان اپنے غالب گمان اور اپنی پوری کوشش کے مطابق فیصلہ کرتا ہے۔ جب مجتہد اجتہاد کرتا ہے، تو وہ اپنی ذمہ داری پوری کر لیتا ہے، چاہے وہ مطلوبہ حقیقت تک نہ پہنچ سکے۔“

---

[1] تاج الدین سبکی، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقیق: علی محمد معوض، عادل احمد عبد الموجود، بیروت، عالم الکتب، 1999ء، ج1، ص167

[2] ابو بکر الجصاص، الفصول فی الأصول، ج4، ص11

نیز احناف کے نزیک اجتہاد کے تین شرعی معانی ہیں:

1۔ شرعی قیاس، جو کسی مستنبط یا منصوص علت پر مبنی ہو۔

2۔ اجتہاد میں فرع کو اصل کی طرف لوٹایا جاتا ہے۔

3۔ اور ان دونوں کے مشترک معنی کی بنیاد پر فرع کے لیے وہی حکم مقرر کیا جاتا ہے جو اصل کا ہے۔

نیز امام ابو بکر الجصاص نے قیاس کو اجتہاد میں شامل کرنے کی وجہ یہ لکھی ہے کہ قیاس کو بھی اجتہاد میں شامل اس لیے کیا گیا ہے کہ علت بذاتِ خود حکم کو لازم کرنے والی نہیں ہوتی، بلکہ یہ محض ایک علامت یا اشارہ ہوتی ہے۔ یہ دعویٰ کہ بعد کے فقہاء نے زیادہ تر آیاتِ احکام پر توجہ دی اور قرآن کی دیگر آیات ان کی نظر سے اوجھل ہو گئیں، مقالہ نگار کے نزدیک فقہ کا تعلق ہی آیات احکامات سے ہے۔

نیز مصنف کی بیان کردہ بات میں ایک اہم غلطی یہ ہے کہ انہوں نے علماء کے فہم اور ذاتی دینی رجحانات کو نصوص کی تشریح میں ایک ہی نوعیت کا مسئلہ قرار دیا ہے، جو کہ حقیقت میں درست نہیں ہے۔ علماء کے درمیان مختلف فہم اور رجحانات کا ہونا ایک قدرتی اور اہم حقیقت ہے، کیونکہ ہر عالم اپنے علمی وسائل، ماحول، اور موجودہ حالات کے مطابق نصوص کی تشریح کرتا ہے۔ یہ اختلافات ضروری نہیں کہ صرف ذاتی رجحانات کی وجہ سے ہوں، بلکہ یہ علماء کے مختلف مکاتبِ فکر، تفسیر کے اصول، لغت کی تفصیلات، اور ثقافتی پس منظر سے بھی جڑے ہوتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ کہنا کہ نصوص کے مختلف معانی اخذ کرنا محض ذاتی ذہنی رجحانات کی وجہ سے ہے، ایک طرح سے نصوص کے عمیق اور وسیع فہم کو محدود کرنے کی کوشش ہے۔ دراصل، اسلام میں اجتہاد اور اختلاف رائے کا وجود ایک فطری عمل ہے جس کا مقصد حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کرنا ہے۔ یہ اختلافات صرف غلط فہمی یا ذاتی رجحانات کی بنیاد پر نہیں ہوتے، بلکہ ہر مکتبہ فکر اپنے اصولوں کے مطابق نکتہ نظر پیش کرتا ہے۔

آخرکار، مختلف تفسیری زاویوں اور فقہی نقطہ نظر کے درمیان اختلافات کو ایک مثبت عنصر کے طور پر دیکھا جانا چاہیے، کیونکہ یہ ایک زندہ اور دین کے اندرونی اجتہاد کے عمل کو ظاہر کرتا ہے، نہ کہ محض ذاتی رجحانات کی بناء پر ہونے والی غلط فہمیوں کا نتیجہ۔ مصنف کی بیان کردہ بات میں بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ قرآن مجید کی آیات کو صرف قانونی زاویے سے دیکھنے کی کوشش کر رہے ہیں اور اس کے روحانی، اخلاقی اور تفہیمی پہلوؤں کو نظر انداز کر رہے ہیں۔

مصنف کا آیت ﴿وَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[1]۔ ترجمہ: "تو اُنہیں اُف تک نہ کہو۔" کو محض قانونی موشگافیوں کے تحت تشریح کرنا اس کی اصل روح سے انحراف ہو سکتا ہے، کیونکہ اس آیت میں والدین کے ساتھ حسن سلوک اور احترام کا جو پیغام ہے، وہ دراصل ایک اخلاقی اور روحانی ہدایت ہے، نہ کہ صرف ایک قانونی حکم۔ درحقیقت اس آیت کی اصل تشریح

---

[1] بنی اسرائیل، 23:17

یہی ہے کہ والدین کے ساتھ کسی بھی قسم کی ناپسندیدہ یا اذیت دہ بات کہنا بھی ناجائز ہے، اور اس کا مقصد صرف کسی قانونی ضابطہ کا تعین کرنا نہیں، بلکہ فرد کے دل میں والدین کے لیے ادب اور احترام پیدا کرنا ہے۔ یہ آیت کسی قانونی مجبوری کا احکام نہیں دیتی بلکہ ایک فطری اخلاقی رویہ کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ جب قرآن مجید کی آیات کو محض قانونی زاویے سے دیکھا جاتا ہے اور ان کی تشریح میں پیچیدہ قیاس کو بروئے کار لایا جاتا ہے، تو اس کے اصل مقصد کو سمجھنے میں دشواری آسکتی ہے۔ اس طرح کا طریقہ قرآن کے اسلوب اور اس کی روحانیت سے متصادم ہو سکتا ہے، جو کہ مصنف نے اس مسئلے کو بیان کرتے وقت نظر انداز کیا ہے۔

مقالہ نگار کے نزدیک، ڈاکٹر راشد شاز قیاس کے استعمال اور اس کی ترقی کی نوعیت کو غلط انداز میں پیش کر رہے ہیں۔ اگرچہ قیاس ابتدا میں نصوص کی تشریح میں محدود طور پر استعمال ہوتا تھا، لیکن مصنف نے اسے ایسا دکھایا ہے کہ قیاس کی وسعت کا مقصد صرف "مخالفین کی تنقید کو ختم کرنا" تھا، جو کہ ایک سطحی اور جزوی نظر ہے۔ درحقیقت، فقہاء کا قیاس صرف اس بات تک محدود نہیں تھا کہ وہ اپنے فیصلوں کو درست ثابت کرنے کے لیے مخالفین کی تنقید سے بچنے کی کوشش کرتے، بلکہ قیاس کے ذریعے وہ نئے مسائل کا حل تلاش کرنے کی کوشش کرتے تھے، خاص طور پر ان مسائل کے بارے میں جن کے بارے میں نصوص صاف طور پر نہیں آئی تھیں۔ یہ فکری ترقی اس بات پر مبنی تھی کہ قیاس، علت اور خاص و عام کے اصولوں کو سمجھتے ہوئے نئے حالات میں اسلامی قانون کو ترقی دی جاسکے۔

جب فقہاء نے قیاس کا استعمال کیا، تو یہ صرف مخالفین کی تنقید سے بچنے کی حکمت عملی نہیں تھی، بلکہ یہ ایک فکری ضرورت تھی تاکہ نئے مسائل کو حل کیا جاسکے۔ ان کے لیے نصوص کی تشریح اور قیاس کے ذریعے عقل کی روشنی میں مسائل کی توضیح کرنا اسلامی قانون کے فطری ارتقا کا حصہ تھا، نہ کہ صرف فکری تحفظات کا جواب دینا۔ لہذا، مصنف نے قیاس کے عمل کو اس کے اصل تناظر سے ہٹ کر اور اس کی تاریخ و ترقی کو سمجھنے میں غلطی کی ہے۔

مصنف نے امام غزالی کی ایلاء کے حوالے سے طلاق یا قسم کی مثال پیش کرتے ہوئے ڈاکٹر راشد شاز کو اس بات کی وضاحت کرنے کی ضرورت تھی کہ ایلاء میں جنسی تعلق سے دوری مراد ہے یا طلاق کی وضاحت کی جانی چاہیے تھی۔ یہاں ابن تیمیہؒ کا بھی یہی موقف ہے، اور اس پر تفصیل پیش کرنا ضروری تھا تاکہ اس مسئلے کی حقیقت واضح ہو سکے۔ تاہم، مصنف نے اس پہلو کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف تنقید برائے تنقید کی اور کوئی واضح موقف پیش نہیں کیا۔ نیز، اس بات کا ذکر بھی ضروری تھا کہ یہ جمہور ائمہ کا موقف نہیں ہے۔ اس نوعیت کی تنقید میں گہرائی اور دلیل کی کمی ہے، جس سے بحث کی سطح متاثر ہوئی ہے۔

دوسری طرف، مصنف نے جو باکری عورت کی رضامندی پر مثال پیش کی ہے، وہ بھی بالکل الٹ ہے۔ امام مالک کا موقف یہ ہے کہ حدیث کے مطابق، اگر کسی عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو وہ نکاح باطل ہے، مگر اگر

نکاح ہو جائے تو اسے فسخ نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کے اثرات جیسے مہر اور وراثت کے احکام جاری رہیں گے۔ اس کے برعکس، مصنف نے امام مالک کے موقف کو غلط طور پر پیش کیا ہے۔ اس حوالے سے مقالہ میں " نظریہ مراعات الخلاف "میں امام مالک کے موقف کی تفصیل موجود ہے، جو اس مسئلے کی صحیح تشریح پیش کرتا ہے۔اس لیے مصنف کو اس نقطہ نظر کو صحیح طور پر پیش کرنے کی ضرورت تھی تاکہ بحث میں توازن اور وضاحت ہوتی۔

## علت کی تلاش

مقالہ نگار کے نزدی، ڈاکٹر راشد شاز کا یہ دعویٰ کہ قرآن میں علت کی جستجو کرنا غیر مانوس ہے، ایک محدود نظریہ ہے۔ قرآن و حدیث میں بہت سی جگہوں پر علت کی تلاش کی ترغیب دی گئی ہے۔فقہاء نے ہمیشہ نصوص کے معانی سمجھنے اور ان کے اطلاق کے لیے علت کی جستجو کی ہے۔ قیاس کی بنیاد ہمیشہ علت پر ہی رکھی گئی ہے، اور اس عمل کو غیر مانوس کہنا فقہ کے بنیادی اصولوں سے متصادم ہے۔

نیز اسی طرح ڈاکٹر راشد شاز نے یہ دعویٰ کیا کہ انسان اپنی تمام تر کاوشوں کے باوجود اللہ کے منشا کو سمجھنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ یہ نقطہ نظر کچھ حد تک صحیح ہو سکتا ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ انسان کو علت کی جستجو میں کوشاں نہیں رہنا چاہیے۔ فقہاء نے اس بات کو تسلیم کیا کہ انسان کا علم محدود ہے، اور اس کے باوجود قیاس و علت کی بنیاد پر مسائل کا حل نکالنے کی کوشش کی جاتی ہے، جو کہ ایک فطری عمل ہے۔

نیز مصنف نے یہ بھی کہا کہ جب علت غائی (ratio legis) کی تلاش کو فقہی عمل کا حصہ بنایا گیا، تو اس کے نتیجے میں لوگوں نے اپنی ذاتی خواہشات کی بنیاد پر اسلام کی نئی تشریحات کرنا شروع کر دیں، جیسے ابن سینا اور فارابی نے شراب نوشی کے جواز کی تلاش کی۔ تاہم، یہ کہنا کہ علت غائی کی تلاش نے عبادات جیسے نماز اور روزہ کی اہمیت کو کم کر دیا، ایک مبالغہ آرائی ہے۔ حقیقت میں، علت غائی کے حوالے سے تفصیل کے باوجود عبادات کی روحانیت اور اہمیت میں کوئی کمی نہیں آئی۔

جہاں تک مصنف نے غزالی کے حوالہ سے یہ ذکر کیا ہے کہ انہوں نے ان دانشوروں کی تنقید کی جو علت غائی کی بنیاد پر محرمات کو مباح بنانے کی کوشش کرتے تھے۔ لیکن یہ کہنا کہ " ان کے لئے ممکن تھا کہ وہ شراب کو اس طرح استعمال کر سکیں جو فتنہ و فساد سے بچنے کا راستہ فراہم کرے"، ایک غلط تشریح ہو سکتی ہے۔ غزالی نے ان دانشوروں کی حقیقتاً مذمت کی تھی اور ان کی علت غائی کی تشریحات کو ناپسند کیا تھا، نہ کہ اس کو جواز بخشا تھا۔ البتہ مصنف نے اس بات کا ذکر کیا کہ علت غائی کی بنیاد پر بعض اسلامی دانشوروں نے اپنی ذاتی زندگیوں میں اجازت پسندی (permissiveness) پیدا کر لی۔ یہ بات درست ہے کہ بعض لوگوں نے اپنی خواہشات کو علت غائی کے ذریعے جواز دینے کی کوشش کی، لیکن یہ ایک انفرادی رویہ تھا، نہ کہ ایک عمومی فقہی اصول۔ اختصاراً، مصنف نے علت غائی کی بنیاد پر جو تنقید کی ہے، وہ فقہ اور اسلامی

فکریات کے تاریخی تناظر میں ایک متنازعہ اور مبالغہ آمیز نقطہ نظر پیش کرتی ہے۔ علت غائی کو سمجھنا اور اس کا استعمال اسلامی فقہ کا حصہ ہے، اور اس کا مقصد دین کی روح کو بہتر طریقے سے سمجھنا اور اس پر عمل کرنا ہے، نہ کہ کسی انفرادی یا اجازت پسندی کی بنیاد پر۔

# بابِ چہارم: امة الواحدة سے "فرقو دینهم و کانوا شیعا" تک کا سفر کا تحقیقی جائزہ

**فصل اول: ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق فقہائے اربعہ کے قرآنی پیراڈیئم سے باہر آجانے کے نتائج**

**فصل دوم: ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق اسلامی فقہ کا ارتقاء اور اصلاحی تحریکوں کا جائزہ**

# فصل اول

## راشد شاز کے مطابق فقہائے اربعہ کے قرآنی پیراڈائم سے باہر آجانے کے نتائج

ڈاکٹر راشد شاز نے اپنی کتاب "اسلام میں فقہ کا صحیح "میں "امة الواحدة سے "فرقو دینهم و کانوا شیعا" تک کا سفر" کے عنوان کے تحت ان نتائج پر بھی روشنی ڈالی، جو فقہ کے قرآنی پیراڈائم سے مکمل انحراف کے نتیجے میں بر آمد ہوئے، اور وہ درج ذیل ہیں:

### ا۔ مسلم فکر کا اختلاف کی ضد میں آجانا

ڈاکٹر راشد شاز مسلم فکر میں کثرت اختلاف کے بارے میں لکھتے ہیں:

"فقہ کے قرآنی paradigm سے پوری طرح باہر آجانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم فکر بڑی حد تک ﴿وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيرِ اللهِ لَوَجَدُوْا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ کی صورت حال سے دوچار ہو گئی۔"[1]

مصنف کے نزدیک فقہی اختلافات دو سطحوں پر اپنا اثر دکھا رہے تھے۔ ایک تو فقہاء کے پاس آثار و روایات سے ماخوذ مختلف و متضاد فہم دین کی تنقید کا کوئی صحت مند رجحان موجود نہ تھا۔ ابتدائی زمانہ کے فقہاء محدث بھی تھے لیکن تصور تاریخ مسخ ہو جانے کی وجہ سے ان فقہاء کے یہاں راویں کے جرح و تعدیل کے علاوہ روایات کی تنقید کے کسی اور طریقے سے واقف نہ تھے۔ پھر طریقہ روایت کا بھی تاریخ کا اسیر ہونے اور تاریخ کا تقدیسی حوالوں سے حیثیت مستحکم ہونے سے فقہاء کے پاس اور کوئی چارہ نہ رہا کہ متضاد روایات کو معتبر قرار دے دیتے۔ ذہنی جھکاؤ کے عندیہ کے لیے فقہاء کا کسی ایک قول کو راجح قرار دے دینا بجا تھا۔ نتیجتاً ایک ایک مسئلے پر کئی مختلف اور متضاد فقہی نظریات نے جنم لیا یہاں تک کہ نماز جیسی عبادت بھی اختلافات کی زد میں آ گئی۔ وضو، غسل اور تیمم جیسے روز مرہ کے اعمال تک سخت جدال فقہی کا شکار بن گئے۔[2] ڈاکٹر راشد شاز فقہی اختلافات کی دوسری سطح کو روایات کے تخریجی فہم سے متعلق قرار دیتے ہیں۔ وہ فہم جو وحی کے بجائے فقہاء کی دانش کی مرہون منت تھی۔ ایک تو تخریج در تخریج کے سلسلے نے آیات ربانی سے سلسلہ منقطع کر دیا دوسرا وہیں روایات بھی اس تخریج کے عمل میں پیچھے رہ گئیں۔

### مثالیں

اپنی کتاب "اسلام میں فقہ کا صحیح مقام" میں کچھ مثالیں تفصیلی دلائل کے ساتھ نقل کیں ہیں کہ کیسے انسانی دانش فقہی مسائل میں داخل ہوئی ہے۔ جیسے:

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص58

[2] ایضاً

1۔ شوافع اور احناف کے نزدیک حاملہ عورت کے فوت ہو جانے کی صورت میں پیٹ میں موجود زندہ بچے کو چیر کر نکالنے پر دو مختلف آراء پائی جاتی تھی۔ اس مسئلہ پر ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"یہ اختلاف بنیادی طور پر طبی سہولیات کی مناسبت سے دانشِ انسانی کا پیدا کردہ تھا اسے نص یا اشارہ النص سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔"[1]

2۔ زوجہ مفقود الخبر کے مسئلے میں بین المسالک اختلاف پایا جاتا ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک زوجہ مفقود الخبر 120 سال کی عمر تک انتظار کرے گی اور امام یوسف کے نزدیک 100 برس ہے۔اس مسئلہ پر ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"زوجہ مفقود الخبر کے لیے نوے برس کا انتظار بھی فقہ میں دانش انسانی کی مداخلت ہے جسے ابو حنیفہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔"[2]

3۔ ثبوت نسب کے واسطے حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ اور زیادہ سے زیادہ دو سال قرار دیئے جانے کے مسئلے کو بھی مصنف نے نہ صرف ایک مخصوص دور کے فقہاء کی طبی معلومات کا نتیجہ استنباط کہا ہے۔ اس حوالے سے مصنف مزید لکھتے ہیں:

"مجموعہ قوانین اسلامی مرتبہ مسلم پرسنل لا بورڈ میں ثبوت نصب کے لیے کم سے کم چھ ماہ اور زیادہ سے زیادہ دو سال کی مدت مقرر کی گئی ہے جو در اصل قدیم کتب فقہ سے مستعار ایک خیال ہے ملاحظہ ہو "الدر المختار علی حامش رد المختار "فصل فی ثبوت النسب، ص857، ج2"[3]

ثبوت نسب کے لیے مدت حمل کا مسئلہ بھی مصنف کے نزدیک:

"اس کی نہ صرف یہ کہ کوئی قرآنی اساس نہیں بلکہ جدید طبی تحقیق بھی اسے معتبر قرار نہیں دیتی۔"[4]

4۔ رضاعت کے مسئلے میں امام ابو حنیفہ کا قول کہ اس کی مدت ڈھائی سال ہے یا امام زفر کا تین برس کہنا بھی مصنف کے نزیک:

"یہ دونوں آراء وحی کے بجائے ان حضرات کی شخصی دانش کی مرہون منت ہیں۔"[5]

5۔ نماز میں دوران حالت قیام میں خواتین کا ہاتھ سینے پر باندھنے پر، راشد شاز یہ لکھتے ہیں:

"اسی دانش انسانی کی پیداوار ہے جس کے لیے کوئی دلیل کتاب یا سنت سے نہیں لائی جاسکتی۔"[6]

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص59

[2] ایضاً

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص136، حاشیہ 97

[4] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص59

[5] ایضاً

[6] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص60

6۔ کپڑے کا کوئی حصہ نجس ہو جانے کی صورت میں یاد نہ رہے تو کہ کون سا کنارہ نجس ہوا تو کسی بھی کنارے کو دھو لینے سے باقی کپڑہ بھی پاک ہو جائے گا، کے بارے میں ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں کہ:

"طہارت کو یہ اصول در اصل کتاب و سنت کے بجائے فقیہ کے دل و دماغ کی پیداوار ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کے اس مشورے میں بعض لوگوں کے لیے نفسیاتی الجھن کا مداوا ہو سکتا ہے البتہ اسے شرع کے حوالے سے تقدیس عطا کرنا خطرناک اور دوررس مضمرات کا حامل تھا۔"[1]

7۔ ڈاکٹر راشد شاز آدابِ طہارت کے حوالے سے نظافت کے معیارات پر بات کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ایسا بھی نہیں ہے کہ ان فقہاء نے آدابِ طہارت کے حوالے سے نظافت کا کوئی اعلیٰ معیار قائم کیا ہو، جسے کسی قدسی معاشرے کا واقعی اظہار کہا جا سکتا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہوا کہ شخصی اطباع اور مقامی ماحول کے زیر اثر نظافت کے انتہائی پست معیار کو تقدیسی حیثیت حاصل ہو گئی۔ آنے والے دنوں میں اس کمتر معیار نے فکر اسلامی میں مستند حوالے کی حیثیت اختیار کر لی۔"[2]

مزید ڈاکٹر راشد شاز فقہاء کے طباع شخصی پر محمول خیالات کا دین سے تعلق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"یہ ایسے خیالات ہیں جنہیں کسی مخصوص عہد کے مخصوص فقہاء کے طباع شخصی کے حوالے سے خواہ کتنا ہی مستند کیوں نہ قرار دے لیا جائے اسے اسلام جیسے آفاقی دین کی لازمی فقہ کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔"[3]

ان مسائل پر ڈاکٹر راشد شاز تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ہمیں نہیں معلوم کہ احناف کی کتابوں میں چمگاڈر کے پاخانے کے پاک ہونے کی شرعی دلیل کیا ہے۔ رہے وہ لوگ جو چوہے کی مینگنی گیہوں کے ساتھ پس جانے کے بعد جب تک آٹے کا مزہ نہ بدل جائے اسے ناپاک قرار نہیں دیتے، تو ان کا ایسا کرنا شرعی حوالے سے کہیں زیادہ اپنی پسند و ناپسند اور ذاتی طباع کو سند عطا کرنے کی ایک ناکام کاشش ہے، اسے شرع محمدی سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔"[4]

## فقہاء کی مختلف امور دینیہ میں باریک بینی سے کام لینا اور خالص تکنیکی انداز

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک اکثر متبعین کا یہ خیال ہے کہ دینی معاملات میں فقہاء کی رہنمائی اور فقہی تفصیلات کے بغیر مسلمانوں کی زندگی فکری اور عملی بے ترتیبی کا شکار ہو سکتی ہے۔ ان کے نزدیک، ہر عمل میں فرائض، واجبات، سنن، مستحبات، اور مکروہات کی تفصیل ضروری ہے تاکہ زندگی میں نظم وضبط برقرار رہے۔ تاہم، ڈاکٹر راشد شاز اس حوالے سے ایک مختلف زاویہ نظر پیش کرتے ہیں اور اس باریکی کے اثرات پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں۔

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص60

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص62

[3] ایضاً

[4] ایضاً

"اس خیال کے مطابق فقہ گویا مسلم معاشرے کو باہم جوڑے رکھنے کی ایک عملی اساس فراہم کرتی ہے۔ لیکن وہ لوگ فقہی موشگافیوں کے نتیجے میں پیدا ہونے والے دوررس مضمرات سے واقف ہیں اور جن کی نظریں امت کی ہزار سالہ جدال فقہی پر ہیں اور جو اس حقیقت سے واقف ہیں کہ کس طرح فقہی اختلافات نے سقوطِ بغداد سے لے کر تمام ہی چھوٹے بڑے فکری اور سیاسی سقوط میں کلیدی رول انجام دیا ہے، وہ یقیناً انسانوں کے تعمیر کردہ اس فقہی حصار سے آزادی اور نجات کے منتظر ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مسالک فقہ کا قیام انفرادی اور اجتماعی ہر سطح پر اتحاد اور اتفاق کی فضا کو ختم کرنے کا باعث ہوئی حتیٰ کہ عبادتی امور میں بھی خود ایک ہی مسلک کے مختلف فقہاء باہم متفق نہ رہ سکے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ بعض انتشار فکر و عمل خالصتاً فقہ کے راستے ہماری مذہبی کتابوں میں داخل ہوئے ہیں۔"[1]

## مثالیں

1۔ احناف کا بے ترتیب وضو کو جائز قرار دینا۔

2۔ یا پھر تیمم کے لیے ترتیب کی شرط غیر ضروری قرار دینا۔

3۔ یا جو شخص تیمم کی نیت کرتے ہوئے غبار میں چہرہ گھسائے تو ایسی صورت میں تیمم جائز ہے۔

4۔ یا پھر یہ کہنا کہ سوّر یا کتے کے پیٹھ پر موجود غبار سے تیمم کرنے سے تیمم ہو جائے گا۔

5۔ اسی طرح کسی شخص کا تیمم معتبر ہو گا اگر وہ تیمم کی نیت سے زمین پر لوٹ پوٹ ہو اور اس عمل میں باہوں، ہتھیلیوں اور منھ میں مٹی لگ جائے۔

6۔ فقہائے احناف کا یہ کہنا کہ جسم پر بارش کا پانی گر جانے یا بہتی نہر میں داخل ہو جانے سے وضو ہو جاتا ہے۔

7۔ صاحب ہدایہ کا فرد کی نفسیاتی دستگیری کے واسطے ایک مثال قائم کرنا کہ وضو میں کوئی عضو بھول جانے کی صورت میں پایاں پاؤں دھو لینے سے وضو درست ہو جائے گا۔[2]

## ۲۔ فقہاء کا تکنیکی انداز اور محرمات و ممنوعات

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک فقہ کا قرآنی paradigm سے باہر آنے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ فقہاء نے مختلف امور دین کو دین کے اساسی فریم ورک میں دیکھنے کی بجائے خالصتاً تکنیکی انداز اپنایا جس سے فقہاء ممنوعات اور محرمات کی طرف نکل پڑے۔ خواہشات اور لذتوں میں ڈوب کر تلامذہ کی طرف سے ایسے سوالات اٹھائے گئے جو حقیقی یا ضروری نہیں تھے، بلکہ صرف فقہاء کی ذہنی اختراعات اور ممکنہ صورتوں پر مبنی تھے۔ ان فرضی اور غیر ضروری سوالات کو اتنی سنجیدگی سے لیا گیا کہ وہ اہم فقہی مسائل کی طرح زیر بحث آنے لگے کہ وہ واقعی اہمیت رکھتے ہیں۔ اس ضمن میں ڈاکٹر راشد شاز نے "کتاب الطہارت" سے چند مثالیں پیش کی ہیں، جن کے بارے میں وہ لکھتے ہیں:

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص60

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص63

"کتب فقہ میں اس قسم کے جوابات دراصل مچھر چھاننے اور اونٹ نگلنے سے عبارت ہیں۔ سخت حیرت ہوتی ہے کہ فقہ کے یہ مسائل آخر کس ایمانی معاشرے کی ضرورت کے پیش نظر ترتیب دیے گئے ہیں۔ فقہاء کے لیے ممنوعات کی وادیوں میں جانکلنا اسی وقت ممکن ہو سکا جب ان کا رشتہ وحی ربانی کے اس اساسی فریم ورک سے ٹوٹ گیا۔ تفقہ کا یہ تمام کاروبار جب اسلامی فکری چوکھٹے سے باہر انجام پانے لگا تو ایسی صورت میں فقہ اسلامی کے لیے حلل اور شمائی کے راستوں پر جانکلنا فطری تھا۔"[1]

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق جب فقہ، تفقہ فی الدین کے بجائے انسانی دانش کے پیچیدہ حجابات میں الجھ گئی، تو فقہاء کونسل نے وجوب اور طہارت جیسے معاملات میں ایسے امور پر توجہ مرکوز کی جو اجتہاد کے بجائے سخت سزا کے متقاضی سمجھے جاتے تھے۔ عالمگیری، در مختار اور ہدایہ جیسی کتب میں وضو اور غسل سے متعلق فرضی اور لذت پر مبنی مسائل کی بھرمار ہے، جو سائل کو ایسی گمراہ کن تفصیلات میں الجھا دیتے ہیں، جن کا اہل ایمان کے لیے تصور بھی ممنوع ہے۔[2]

## ۳۔ مقامی روایات و توہمات کا داخلہ اور وحی سے رشتہ منقطع ہو جانا

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک فقہ کے قرآنی paradigm سے باہر آنے کا تیسرا اہم نقصان یہ ہوا مسلم معاشرے کا وحی سے رشتہ منقطع ہو گیا وہیں مقامی روایات و توہمات نے دین میں مداخلت شروع ہو گئی۔ جیسے:

1۔ مسواک کو مٹھی بھر کر پکڑنے سے بواسیر، چوسنے سے بینائی کمزور، اور دھوئے بغیر چھوڑنے سے شیطان کے استعمال کا خدشہ بتایا گیا ہے۔ ایک بالشت سے لمبی مسواک پر شیطان سوار ہونے کا بھی ذکر ملتا ہے۔[3]

2۔ اگر کسی کی نکسیر بند نہ ہونے کی صورت میں آیات قرآنی کو پیشانی پر لکھا جانا بھی جائز ہے۔

3۔ پیشانی پر خون سے سورۃ فاتحہ یا سورۃ اخلاص لکھنا تب جائز ہو گا جب یقین ہو کہ اس سے خون بند ہو جائے گا۔

4۔ حصول صحت کے لیے خون اور پیشاب کا پینا یا مردار کا کھانا جائز ہے بشرطیکہ حکیم حاذق ایسا کہے۔[4]

ڈاکٹر راشد شاز کا ان توہمات کے بارے میں کہنا ہے:

"ہمیں نہیں معلوم کہ ان خیالات کی دینی بنیاد کیا ہے البتہ جو لوگ دینی زندگی کی ترتیب و تدوین کو قرآن کے بجائے کتب فقہ کے حوالے سے انجام دینا چاہتے ہوں ان کے لیے ایسے مراحلے سے دوچار ہونا فطری تھا جب آداب زندگی سکھانے کے لیے خشیت الٰہی کے بجائے دھمکیوں یا توہمات کا سہارا لینے کی ضرورت محسوس ہونے لگے۔ فقہاء نے مقامی اوہام و خرافات کا اسلامی ایڈیشن تیار

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص64

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص138، حاشیہ 142

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص60

[4] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص61

کرنے میں بعض ایسے نکات بھی بیان کیے جس سے وظیفہ وحی یکسر تبدیل ہو کر رہ گیا۔ دیکھا جائے تو یہ سب کچھ بڑی حد تک جاہلی اوہام کو اسلامی عنوان سے از سرِ نو زندہ کرنے کا عمل تھا۔"[1]

### ۴۔ فقہ کا آراء الرجال بننا

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق فقہ کا قرآنی Paradigm سے باہر آجانے کا ایک یہ نقصان بھی ہوا کہ فقہ آراء الرجال کی آماجگاہ بن گئی۔ شریعت، جو اصولی طور پر احکامِ الٰہی کا مجموعہ تھی اور جسے فقہاء خطاب الشارع کے طور پر بیان کرتے تھے، اپنی اصل تعریف سے دور ہو گئی۔ فقہ کی کتب میں قال اللہ اور قال الشارع کی جگہ قال ابو حنیفہ، قال ابو یوسف اور دیگر ائمہ کے اقوال نے لے لی، یہاں تک کہ یہ راست حوالہ دھندلا پڑ گیا اور اہل فکر کے لیے اجنبی بن گیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک امام کے نزدیک جائز و حلال قرار دیا گیا معاملہ دوسرے کے ہاں ناجائز اور حرام ٹھہرا۔ مثلاً شوافع اور احناف میں ماکولات اور برتنوں کے استعمال کے حوالے سے شدید اختلافات پیدا ہوئے۔ شافعی فقہ کی وسعت اور حنفی فقہ کے لبرل رویے نے دونوں کو اپنی فقہ کو زمانے کے لیے موزوں قرار دینے کا موقع دیا۔ اس نے دونوں مکاتب فکر کو یہ دعویٰ کرنے کا موقع دیا کہ ان کی فقہ زمانے کے تقاضوں سے بہتر طور پر ہم آہنگ ہے۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"البتہ اس سوال پر لوگوں کی توجہ کم ہی گئی کہ مختلف متبادل شریعتوں میں سے اپنی پسند کی کسی ایک شریعت کو منتخب کرنے کا اختیار اہل ایمان کو کس نے دیا ہے۔ اور کہ مسالک فقہی میں سے کسی ایک کے انتخاب کا بنیادی محرک مطالب وحی کے اتباع سے تعبیر کیا جائے گا یا اس سے فرار پر محمول کیا جائے گا۔"[2]

فقہ کو آراء الرجال بنانے پر چند مثالیں درج ذیل ہیں:

#### ا۔ حرمت بالزنا کا مسئلہ:

اس مسئلہ پر احناف اور شوافع کی کتب میں تفصیلی ابحاث موجود ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اپنے ہی زنا کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی لڑکی سے نکاح کو جائز قرار نہیں دیتے کہ ان کے نزدیک ایسا کرنا خواہ نص کے خلاف تو نہیں ہے لیکن فطرت کے اصولوں کے خلاف ہے۔ ڈاکٹر راشد کے نزدیک اس کی وجہ امام ابو حنیفہؒ کا اس مسئلہ میں سماجی اور نفسیاتی اسرار و عواقب پر کہیں زیادہ زور دینا ہے۔ جبکہ امام شافعی مسلک امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے برعکس نظر آتے ہیں، شافعی مسلک زنا کے نتیجہ میں حرمت کے مؤثر ہونے کا قائل نہیں ہے۔ ان کے ہاں اگر باپ نے کسی عورت سے زنا کیا ہے تو بیٹے کا نکاح اسی عورت سے شرعاً جائز ہو گا۔ فقہ شافعی کے مطابق، چونکہ زنا ایک حرام اور غیر قانونی فعل ہے، اس لیے یہ حلال کو حرام

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص60

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص65

بنانے کا سبب نہیں بن سکتا۔ اسی وجہ سے ان کے ہاں یہ وسعت پائی جاتی ہے کہ کوئی شخص اپنے زنا سے پیدا ہونے والی لڑکی سے نکاح کر سکتا ہے۔

### ۲۔ عورت کی گواہی:

نکاح، طلاق اور عتق جیسے معاملات میں عورت کی گواہی پر فقہاء میں مختلف آراء پائی جاتی ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح، طلاق اور عتق جیسے معاملات میں عورت کی گواہی مرد کی گواہی کے برابر ہے۔ جبکہ دوسرے آئمہ کے نزدیک ان معاملات میں عورت کی گواہی کا کوئی اعتبار نہیں۔ اور اگر عورت کی گواہی کا کوئی اعتبار ہے بھی تو ان معاملات میں دو عورتیں ایک مرد کے برابر، کی شرط لگائی گئی ہے۔ جبکہ امام شافعی تو عورتوں کی تعداد چار تک پہنچاتے ہیں ایک مرد کے برابر چار عورتیں گواہی دیں گی۔

### ۳۔ عورت کا قاضی بننا:

اس مسئلہ میں بھی فقہاء کی مختلف آراء ہیں۔ امام ابو حنیفہ کی بصرت عورت کو قاضی کے منصب کا متحمل بتاتی ہے۔ جبکہ دوسرے آئمہ عورت کو قاضی کے منصب پر فائز کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔[1]

## فقہی اختلافات کی حیثیت اور اس کے نتائج

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک وحی ربانی سے استفادے اور اکتساب کی سطح ہر شخص کے ذاتی بصیرت، علم، ورع، تقویٰ اور دل کی responsiveness کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے، اور تعبیر و تفہیم میں اختلاف فطری ہے۔ لیکن جب فقہاء نے ان اختلافات کو اپنی ذاتی فہم کے بجائے اولہ شرعیہ کا نتیجہ بتایا تو ان آراء کو لازوال تقدیس حاصل ہو گئی۔ اس تقدیس نے اسلامی فقہ میں ہمیشہ کے لیے اختلافات کو ایک سند دے دی۔ مسلمانوں کے درمیان فقہی اختلافات نے زندگی کے شاید ہی کسی گوشے کو متاثر کیے بغیر چھوڑا ہو۔ ایک قرآن، ایک رسول، اور ایک شریعت کی حامل امت ہونے کے باوجود، فقہ کی کتابوں میں متضاد آراء نے عام مسلمانوں کو الجھن میں ڈال دیا ہے، جہاں ہر صفحہ اختلافات سے بھرا ہوا نظر آتا ہے۔[2]

## ۵۔ فقہی ااختلافات سے دین پر گرفت کمزور ہونا اور فقہی اغلاط سے نجات کے راستے

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک ائمہ اربعہ کی مختلف فقہی آراء کا حلال و حرام، جائز و ناجائز، اور ثواب و مکروہ جیسے امور تک پہنچنا، فقہی تضادات کے اس جنگل میں خدا کو حقیقتاً کیا مطلوب ہے؟ کی بازیابی کے بجائے، عامۃ الناس میں فکری انتشار اور ذہنی تضاد کو مزید بڑھاوا دینے کا سبب بن گیا۔ اس مسئلے کے حل کے لیے علماء نے اس فکری الجھن کو جڑ سے ختم کرنے

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص66

[2] ایضاً

کے بجائے ایک اور راستہ اختیار کیا کہ تمام مکاتب فکر کو برحق اور یکساں معتبر قرار دیا جائے۔ بعض علماء اس نظریے کے حامی بن گئے کہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، اور سفیان ثوری سب برحق ہیں اور ان کے مابین اختلاف کو رحمت قرار دیا جانا چاہیے۔ علماء کے اس رویے کو مزید تقویت محی الدین ابن عربی کے ایک قول سے ملی، جس میں انہوں نے فقہاء کو منزل من اللہ کا درجہ دینے کی کوشش کی۔ اس نظریے نے نہ صرف فقہاء کی آراء کو تقدیس عطا کی کہ شریعت کی طرح مجتہد کے دلائل وبراہین بھی منزل من اللہ ہیں:

"ہم نے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور ایک راستہ مقرر کیا، اور اسی طرح ہر مجتہد کے لیے اس کے دلائل کے مطابق ایک شریعت اور ایک طریقہ مقرر کیا گیا ہے، اور یہ اس کے دلائل ہی ہیں جو حکم کو ثابت کرتے ہیں۔ اس کے لیے ان دلائل سے انحراف کرنا حرام ہے، کیونکہ یہ سب شریعت الٰہی کے ذریعے مقرر کیا گیا ہے۔ چنانچہ شافعی نے وہ چیز حرام قرار دی جو حنفی کے نزدیک حلال تھی، اور ابو حنیفہ نے وہ چیز جائز قرار دی جسے احمد بن حنبل نے منع کیا تھا۔ اس طرح بعض امور میں انہوں نے اختلاف کیا، اور بعض امور میں اتفاق کیا۔ ان سب کے فیصلے امت کے لیے اللہ کی جانب سے مقرر شریعت ہیں، حالانکہ ہم جانتے ہیں کہ ان کا مقام وحی پانے والے رسولوں کے مرتبے سے کمتر ہے۔"[1]

مجتہدین کے دلائل کو منزل من اللہ اور ائمہ اربعہ کی فقہ کو آسمانی مداخلت قرار دینے سے فقہی اصلاح کے امکانات ختم ہو گئے۔ اس تصور نے ائمہ کو ذیلی انبیاء کے مقام پر لا کھڑا کیا، اور دین کی تعبیر ان کے بغیر ناممکن ہو گئی۔ ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، فقہی اختلافات اور فقہاء کو تقدیس دینے کا ایک نقصان یہ ہوا:

"فقہ کے اس اختلافی دنگل میں اہل ایمان کے لیے دین کی بازیافت کچھ آسان نہ رہی فقہائے اربعہ کو دین کا مستند اظہار قرار دینے کے باوجود فقہی اختلافات کو کوئی راستہ نہ نکل سکتا۔"[2]

مصنف کے مطابق، فقہاء کی متضاد آراء کو یکساں برحق تسلیم کرنے سے "مرعاۃ الخلاف" اور "حیلہ شرعیہ" جیسے نظریات نے فقہی اغلاط سے نجات کے لیے مصالحتی راستہ فراہم کیا۔

### ا۔ مراعاۃ الخلاف

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک نظریہ مراعاۃ الخلاف ایک ایسا مخرج تھا کہ اس سے بہتر ترکیب تو اہل یہود کے فقہاء کو بھی نہ سوجھی تھی۔ علامہ شاطبی نے الموافقات میں بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جہاں اس نظریے کو سہارا بنا کر مومنین کے لیے آسانیوں کی راہ نکالی گئی ہے۔ جیسے: مالکی فقہ کی رو سے جب کسی عورت کو مہر یا شوہر کی میراث سے محروم کیا جاتا تھا، تو اس کا حق دلانے کے لیے فقہ حنفی کا سہارا لیا جاتا تھا کیونکہ احناف اور مالکیہ کے درمیان اس مسئلے پر اختلاف تھا۔ فتاویٰ میں ایسی مثالیں عام ہیں جہاں ایک مسلک کی سختیوں سے بچنے کے لیے مفتی دوسرے مسلک کی رائے اختیار کرنے کا مشورہ دیتے

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص70

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص69

ہیں۔ خاص طور پر مسئلہ مفقود الخبر اور طلاق ثلاثہ جیسے فقہی پابندیوں سے بچنے کے لیے احناف کا مالکیہ، شافعیہ اور اہل حدیث کے مسالک سے رجوع کرنا ایک معمول بن چکا ہے۔ مثلاً، اگر کسی شخص نے دباؤ میں تین طلاق دے ڈالیں اور بعد میں ندامت محسوس کی، تو وہ حلالہ کے بغیر اپنی بیوی سے دوبارہ نکاح کرنے کے لیے فقہ حنفی کے بجائے کسی دوسرے مسلک سے فتویٰ لے سکتا ہے۔[1] ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"حیرت ہے کہ دبستان فقہی کی نظری کمزریوں کے واضح ہو جانے کے باجود ہمارے اغلال فقہی سے بچنے کے لیے دوسرے مسلک سے رجوع کا مشورہ تو دیتے ہیں لیکن خود کمزور مسلک پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس نہیں کرتے اور نہ ہی ان کے یہاں آراء الرجال سے آزادی حاصل کرنے کا کوئی داعیہ پیدا ہوتا ہے۔"[2]

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، بین المسالک اختلافات کے ساتھ ساتھ ایک ہی مسلک میں موجود کسی فقیہ کے دو متضاد اقوال میں بھی تلافی اس طرح ممکن ہے کہ یہ اقوال مختلف اوقات میں سامنے آئے ہوں، اور فقیہ نے کسی ایک قول سے رجوع کر لیا ہو۔ اس وسیع فقہی مواد سے فقیہ اپنی مرضی کے مطابق جو چاہے اخذ کر سکتا ہے۔

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک نظریہ مراعاۃ الخلاف کی حقیقت یہ ہے:

"واقعہ یہ ہے کہ انسانوں کے تراشیدہ فقہی مسائل سے نجات کے لیے نظریہ مراعاۃ الخلاف کا سہارا لینا کچھ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص غلط فہمیوں سے غلط فہمیوں کے ازالے کی کوشش کرے۔"[3]

اور اس بے نتیجہ کوشش کا انجام یہ ہوا کہ آج وحی ربانی اور فقہ کے درمیان تعلق بڑی حد تک منقطع ہو چکا ہے۔ افسوس کی بات یہ ہے کہ اس سنگین مسئلے کو سمجھنے کے بجائے ہمارے علماء اس فکری الجھن کو فقہی اختلاف کی برکتوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ مصنف نے مناظر احسن گیلانی کے بقول لکھا ہے:

"مسلمانوں کو اس مسائل کے اختلاف سے برابر پہونچتی رہی ہے۔ کتنے نمازیوں اور کتنے روزے داروں کے روزے آئے دن اس قاعدے کے تحت درست ہوتے رہے ہیں۔"[4]

اغلال فقہی سے نجات کی کوشش فقہاء کو صرف مراعاۃ الخلاف یا تتبع رخص تک محدود نہیں رکھ سکی، کیونکہ بہت سے مسائل میں یہ تراشیدہ فقہی اصول بھی ناکافی ثابت ہوتے تھے۔ چونکہ فقہ روح شریعت سے زیادہ قانونی پیچیدگیوں کا مظہر بن چکی تھی، اس لیے فقہاء کے طرزِ استدلال میں وکیلوں اور قانون دانوں جیسا انداز پیدا ہو گیا تھا۔ اب فقیہ وہی سمجھا جاتا تھا جو اپنی ذہانت سے قانونی مسائل سے نکلنے کا راستہ تجویز کر سکے۔

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 71

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 71 تا 72

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 72

[4] ایضاً

## ۲۔ حیلہ شرعیہ

مصنف کے مطابق فقہ کے ایک تکنیکی قانونی عمل میں بدل جانے کا نتیجہ یہ نکلا کہ علماء کو اپنے ہی تراشیدہ اغلال سے نجات کے لیے قانونی حیلوں (یعنی حیلہ شرعیہ) کی ضرورت پیش آنے لگی۔ یہ کہنا کہ حیلہ شرعی کو ایک باقاعدہ راستہ کے طور پر سب سے پہلے کس نے پیش کیا، وثوق سے ممکن نہیں۔ ابو حنیفہ کی طرف منسوب رسالہ جیل یا بعد کی مشہور کتاب الحیل کے اصل مصنف کے بارے میں بھی کوئی قطعی رائے نہیں ہے۔ تاہم، حیلہ کو ایک فقہی طریقہ کار کے طور پر اپنانا ہمارے فقہی ذخیرے میں ایک معمولی عمل بن چکا ہے، حتیٰ کہ حیلہ شرعی کے شدید مخالفین بھی جائز مسائل میں اس کے استعمال کے قائل ہیں اور اسے فقہ کے پیچیدہ اصولوں سے بچنے کا ایک جائز طریقہ سمجھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ حیلہ شرعی بہت سے لوگوں کے لیے جھوٹ بولنے، کفارے سے بچنے، خود ساختہ طلاق کے مسائل سے بچنے، یا سود جیسی حرام چیزوں کو جائز ثابت کرنے کا ذریعہ بن چکا ہے۔ فقہاء کے فتاویٰ اور ان کے بتائے گئے حیلوں سے ایسا لگتا ہے کہ اہل تقویٰ کے لیے آسان دینی زندگی حیلہ کے بغیر ممکن نہیں، لیکن غور سے دیکھا جائے تو یہ خیال ایک مغالطہ ہے۔ حقیقت میں، جن فقہی اغلال سے نجات کے لیے حیلہ شرعی کو استعمال کیا گیا ہے، وہ ہماری اپنی بنائی ہوئی مشکلات ہیں؛ اللہ کی سادہ اور آسان شریعت میں ان فقہی اغلال کا کوئی وجود نہیں ہے، جن سے بچنے کے لیے ہمیں حیلہ شرعی کا سہارا لینا پڑے۔[1]

## حیلہ شرعی کو اعتبار ملنے کے اثرات

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک فقہ میں حیلہ شرعی کو تسلیم کیے جانے کے نتیجے میں گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ اس نے نہ صرف شریعت کے منزل من اللہ ہونے کے تصور کو کمزور کیا بلکہ فقہی تعبیرات کے حوالے سے عام لوگوں کے ذہنوں میں شکوک و شبہات پیدا کر دیے۔ ابتدا ہی سے فقہ نے اپنی علیحدہ حیثیت کے جواز کے طور پر یہ دعویٰ پیش کیا تھا کہ یہ قرآنی تصور حیات کے دائرے میں رہتے ہوئے عوام کے لیے علمی رہنمائی فراہم کرتی ہے۔ یعنی وہ لوگ جو براہ راست قرآن سے رہنمائی حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے، ان کے لیے فقہ کی کتابیں معاون ثابت ہوتی ہیں۔ اسی بنا پر، تمام انسانی اور تعبیری لب و لہجے کے باوجود، فقہ کی کتب کو مسلم معاشرے میں ایک عملی قرآن کی حیثیت حاصل ہے۔[2] تاہم، وقت گزرنے کے ساتھ فقہ مختلف، متضاد، اور متحارب آراء کا مرکز بن گئی۔ اس چیلنج سے نمٹنے کے لیے جب فقہاء نے حیلہ جیسے طریقہ کار کو اپنایا، تو فقہ اور شریعت کے درمیان ایک واضح تضاد پیدا ہونے لگا۔ اس کشمکش نے مسلم فکر میں عمومی بے چینی اور اضطراب کو جنم دیا۔[3]

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص73 تا74

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص76 تا77

[3] ایضاً

## تحقیقی جائزہ

**وضاحت:** قرآنی پیراڈائم کو ہم قرآنی منہج کہہ سکتے ہیں۔

### ا۔ مسلم فکر کا اختلاف کی ضد میں آجانا

مقالہ نگار کے نزدیک آیت﴿اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً ﴾[1] ۔ترجمہ: ''کیا یہ لوگ قرآن میں غور و فکر سے کام نہیں لیتے؟اگر یہ اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو وہ اس میں بکثرت اختلاف پاتے۔''میں قرآنی عظمت کی بات ہو رہی ہے۔ کہ اگر یہ اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو اس میں تضاد، جھوٹ یا کمزوری ہوتی۔ لیکن اللہ نے قرآن نازل کیا، جس میں نہ کوئی اختلاف ہے، نہ تضاد، نہ جھوٹ، اور نہ ہی غیب کی خبروں میں غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ڈاکٹر راشد شاز اسی اصول کو استعارۃً مسلم علمی روایت پر منطبق کرتے ہیں، اور اس سوال کو اُٹھاتے ہیں کہ، ہم کیسے ان اختلافات پر مبنی آراء کو شریعت کا حصہ مان لیں کہ یہ اختلافات بھی ''منزل من الله ''ہیں۔البتہ یہاں کتاب میں اجتہادی مسائل کی جو طویل فہرست مصنف نے بطور نمونہ ذکر کی !کافی ہے، اگرچہ ان مختلف فیہ اجتہادی مسائل کی تعداد ہزاروں میں ہے، کہنا غلط نہیں ہو گا۔ نیز بلاشبہ ائمہ دین کے فقہی اجتہادات کو''منزل من اللہ'' قرار دینا درست نہیں (مصنف کو دلیل ذکر کرنی چاہیے تھی کہ کہاں ان فقہی اختلافات کو منزل من اللہ کو اعتقادی حیثیت دی گئی)اور نہ ہی ان فقہی اجتہادات کو''منزل من الله''کے پیمانے پر پَرکھتے ہوئے، اسے دلیل بنالینا درست معلوم ہوتا ہے۔ مصنف نے اپنی اس کتاب میں بار بار اجتہادی مسائل کے''منزل من اللہ''ہونے پر دلیل کے طالب نظر آتے ہیں جو کے ایک غیر معمولی بات ہے۔؟ اگرچہ اس موضوع پر تفصیل سے غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ائمہ دین کے مابین فقہی اختلافات کے اسباب کیا ہیں، تاکہ ہم ان اختلافات کی نوعیت کو بہتر طور پر سمجھ سکیں اور ان کے اثرات کا جائزہ لے سکیں۔

### اختلافات کی دو سطحیں

اجتہادی مسائل میں فقہاء کے درمیان مختلف فہم دین اور اس پر تنقیدی رویے کوئی بعید بات نہیں۔ اگر صرف ائمہ احناف ہی کو لے لیں، تو ہمیں واضح طور پر نظر آتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے فقہی تصورات پر ان کے شاگردوں، خصوصاً امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے متعدد مواقع پر اختلاف کیا۔ یہ اختلاف، اصل میں فہمِ دین پر ایک بامقصد اور خالص علمی تنقید تھی، جس میں شاگردوں نے استاد کی عظمت کو تسلیم کرتے ہوئے بھی دلیل کی بنیاد پر اپنی اجتہادی رائے کو پیش کیا۔ یہی وہ رجحان ہے جس نے فقہ کو جامد روایت کے بجائے ایک متحرک علمی مکالمہ بنایا۔ یہ تنقید نہ بدگمانی تھی، نہ بغاوت بلکہ سنتِ نبوی کے زیادہ قریب تر فہم کی سعی تھی، جس میں ہر قول، حتیٰ کہ استادِ محترم کا بھی، دلیل کی کسوٹی پر پرکھا گیا۔ بین المسالک

---

[1] النساء، 82:04

بھی یہی تنقیدی روایت جاری رہی۔ امام شافعیؒ نے اہلِ عراق اور اہلِ حدیث دونوں کے اصولوں پر علمی تنقید کی، ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ نے مروج فقہی اقوال کو کتاب و سنت کی روشنی میں جانچا، تاج الدین سبکیؒ نے اصولی و فروعی پہلوؤں پر تبصرہ کیا، اور شاہ ولی اللہؒ نے مسالک کے اختلاف کی حکمتوں پر روشنی ڈالتے ہوئے ان کے درمیان جمع و تطبیق کی کوشش کی۔ یہ تمام شخصیات در حقیقت فہم دین میں اس تنقیدی رجحان کی نمائندہ ہیں، جس نے نہ صرف علمی وسعت کو جنم دیا بلکہ امت کے علمی ذخیرے کو تنوع، وسعت اور توازن بخشا۔

مصنف کا فقہاء کے ہاں روایات کی تنقید کو محض جرح و تعدیل تک محدود سمجھنا حقیقت کا مکمل احاطہ نہیں کرتا۔ تاہم جرح و تعدیل کے علاوہ فقہاء کے پاس احادیث کا جانچنے کے کچھ معیارات ہیں جن میں: قرآن سے مطابقت، امت کا عمل، قیاس و اجماع، راوی کی فقاہت، عرف و سیاق، عملِ مدینہ شامل ہیں۔ فقہاء پر یہ الزام بھی درست قرار نہیں دیا جا سکتا کہ ان کے پاس سوائے ذہنی میلان کے عندیے کے، مختلف روایات میں سے کسی ایک کو راجح قرار دینے کے سوا کوئی چارہ نہ تھا۔ اصول کرخی کے دو بنیادی اصولوں سے متعلق مقالے کے باب دوم، فصل دوم میں "شرک فی النبوۃ" کے عنوان کے تحت کی گئی بحث سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ فقہاء کا رجحان دلائل کی بنیاد پر ہوتا تھا، نہ کہ محض شخصی میلانات پر۔ جہاں تک مصنف کا یہ کہنا کہ "وحی تفقہ فی الدین کی بجائے انسانی دانش کی مرہون منت تھی۔" کی بابت مناظر احسن گیلانی لکھتے ہیں۔

"بالفعل فقہ کی تشریح میرے پیش نظر ہے۔ یہ کہنا ہے کہ حسی معلومات پر عقل جو کام کرتی ہے وہی کام وحی و نبوت کے معلومات کے متعلق عقل جب انجام دیتی ہے تو اسی کا تفقہ اور اجتہاد نام ہے۔ السیوطی نے اپنی کتاب الاشباہ والنظائر میں علم فقہ کے متعلق بالکل صحیح لکھا ہے کہ:۔ فقہ ایک عقلی علم ہے جو منقول (یعنی وحی و نبوت کے معلومات) سے حاصل کیا گیا ہے۔"[1]

فقہی اختلافات کی دوسری سطح کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے فقہاء کے مابین اختلاف کے اسباب پر بحث ناگزیر ہے۔

## اسباب اختلاف بین الافقہاء

مقالہ نگار کے نزدیک یہ واضح ہے رسول اللہ ﷺ کی حیاتِ طیبہ میں فقہی اختلافات کا وجود نہیں تھا، کیونکہ صحابہ کرامؓ کا مرجع شریعت ایک ہی ذات تھی۔ اگر کسی معاملے میں اختلاف پیدا بھی ہوتا تو رسول اللہ ﷺ خود وضاحت فرما دیتے۔ بعد ازاں، ائمہ مجتہدین کے دور میں اختلافات کے پیدا ہونے کے چند اہم اسباب رہے ہیں۔ جیسے مجتہدین کے مختلف اصول استنباط، طریق استنباط اور لغوی تفاوت و تنوع کا ہونا۔

---

[1] مناظر احسن گیلانی، مقدمہ تدوین فقہ، ص30 تا 31

جیسے اب مطلقہ کی مدت عدت پر آیت ﴿وَ الْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾[1]۔ترجمہ:"اور جن عورتوں کو طلاق دے گی گئی ہو وہ تین مرتبہ حیض آنے تک اپنے آپ کو اِنتظار میں رکھیں۔"میں لفظ قروء کے معانی کی تعیین پر احناف اور امام شافعی کی مختلف آراء ہیں۔ کیونکہ یہاں نص میں موجود لفظ قروء دو معانی (حیض اور طہر) کو شامل ہے۔ تو دونوں معانی میں سے کوئی ایک مراد لینے میں کوئی حرج نہیں، اس لیے ان نصوص میں ایک فقیہ کی رائے اس لفظ کے معانی میں دوسرے سے مختلف رہی دلائل کی روشنی میں۔ احناف قروء سے مراد حیض لیتے ہیں جبکہ شوافع طہر مراد لیتے ہیں۔ تو اس طرح مطلقہ کی عدت احناف کے نزدیک تین حیض سے مانی جائے گی جبکہ شوافع کے نزدیک تین طہر ہے۔ جبکہ لفظ ثلاثہ یعنی تین کسی دوسرے لفظ کو شامل نہیں ہے تو یہاں کسی نے دوماہ یا چار ماہ مراد نہیں لئے۔ اسی طرح قرآن میں الفاظ کے معانی میں اختلاف کئی کی بناء پر بھی ہوتا ہے جیسے: کسی لفظ کا مجمل، مشترک، عام، خاص، مفرد و مرکب وغیرہ ہونا۔ ہم صرف یہ سوچ ہی سکتے ہیں کہ کسی معجزاتی اتفاق کے ذریعے لفظ "قروء" پر تمام مجتہدین کی آراء یکساں ہو جائیں۔ یہ اسی طرح ناممکن ہے جیسے مصنف کی اپنی فکر کا روایت سے مختلف ہونا ہے۔ اصول استنباط میں بھی تفاوت و تنوع پایا جاتا ہے۔ جیسے:

1۔ علماء سلف کے اکثر فقہی اختلافات وثوق بالسنہ کے طریق اور ترجیح روایات کے میزان سے وابستہ ہیں۔
2۔ احناف، حدیث مشہور کو حکم متواتر میں سمجھتے ہیں اور اس سے قرآن کے عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید کر لیتے ہیں جب کہ دیگر فقہاء کے ہاں ایسا نہیں ہے۔
3۔ بعض اوقات مجتہد کسی روایت کو اس لیے بھی رد کر دیتا ہے کہ اسے جس سلسلہ اسناد سے روایت پہنچتی ہے اس میں کوئی راوی مجہول یا متہم یا ضعیف الحافظہ ہوتا ہے۔ یا وہ حدیث منقطع یا مرسل ہوتی ہے جبکہ دوسرے مجتہد کو وہی روایت صحیح اسناد سے موصول ہوتی ہے اور یہ صورت حال اختلاف آراء پر منتج ہوتی ہے۔
4۔ ایسی احادیث جو مرسل، جس کو صحابی، امر رسول اللہ بکذا، یا نہی عن کذا جیسے الفاظ سے روایت کرے، کی حیثیت کے تعین میں بھی رجال تشریع مختلف ہیں۔ بعض اس سے احتجاج کر قائل اور بعض نہیں۔
5۔ بعض اوقات فقہاء کے مابین کسی حدیث کے معانی و مفاہیم کی تعیین میں اختلاف ہو جاتا ہے جیسے روایات بیوع میں مذکورہ الفاظ "مزابنہ، مجارہ، ملامسہ، اور غرر" وغیرہ کی مراد کے بیان میں فقہاء مختلف ہیں۔

صحابہ کے فتاوی اجتہادیہ میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک صحابہ کے فتاوی اجتہادیہ حجت ہیں جبکہ شوافع کہتے ہیں کہ صحابہ غیر معصومین ہیں۔ ان کے فتاوی اجتہادیہ بھی مثل غیر ہیں اس لیے انہیں اخذ بھی کیا جاسکتا ہے اور رد بھی۔

---

[1] البقرۃ، 228:02

نیز قیاس جمہور کے نزدیک ماخذ شریعت کا حصہ ہے لیکن قیاس کی بابت فقہاء اس مسئلہ میں مختلف فیہ ہیں کہ آیا قیاس علت للحکم ہونے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے یا نہیں۔[1]

ان اسباب سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فقہاء نے اجتہادی مسائل میں مختلف آراء اپنی خواہشات کی بنیاد پر پیش نہیں کیں۔ یہ اختلاف کسی انا یا ضد کا نتیجہ نہیں تھا کہ جیسے ہی کسی بعد کے فقیہ کو معلوم ہوتا کہ پہلے فقیہ نے کوئی رائے دی ہے، تو وہ اسے انا کا مسئلہ بنا کر لازماً دوسری رائے دیتا۔ بلکہ فقہاء کے پاس ان مختلف فیہ مسائل میں اختلاف کی بنیاد مضبوط دلائل اور وہ اسباب تھے جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ اگرچہ مصنف کے بیان کر تمام فقہی مسائل پر تجزیہ تو ممکن نہیں لیکن بعض فقہی مسائل پر تجزیہ ناگزیر ہے۔

## مثالیں

1۔ یہ امر نہایت تعجب انگیز ہے کہ مصنف ایک مقام پر خود ہی "عبارۃ النص"، "اشارۃ النص" اور دیگر اصولِ استنباط کی فقہی حیثیت کو چیلنج کرتے ہیں، مگر جب فقہاء "شق بطن الميتة لاستخراج الجنين" جیسے اجتہادی مسئلے پر بحث کرتے ہیں، تب مصنف فقہاء کے موقف کو ان ہی اصولوں سے بعید قرار دے کر ان پر تنقید کرتے ہیں۔ یہ تضاد خود مصنف کے فکری بیانیے کو کمزور کرتا ہے۔ یہاں صرف احناف کی رائے پر بات کی جائے گی۔ احناف فقہی قاعدہ "ارتكابِ اخفّ الضررين" کے تحت دو نقصانات میں سے کم نقصان یعنی ماں کے پیٹ کو چاک کرنے کو اختیار کرتے ہیں، تاکہ زندہ بچے کو نکالنے کی کوشش کی جا سکے، جو کہ بڑی ہلاکت ہو سکتی ہے۔ جو آیت ﴿مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾[2]۔ ترجمہ: "" کے مطابق پوری نسانیت کی جان بچانے کے مترادف ہے، بشرطیکہ یہ گمان ہو کہ بچہ زندہ ہے۔ اس صورت میں سوال یہ ہے کہ مصنف کیا چاہتے ہیں؟ کیا وہ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ بچے کو زندہ والدہ کے ساتھ دفن کیا جائے؟

2۔ زوجۂ مفقود الخبر کے مسئلے میں آج بھی احناف کے ہاں فتویٰ، امام مالک کی رائے یعنی "عورت کچھ شرائط کے ساتھ چار سال انتظار کرے، پھر دوسرا نکاح کر سکتی ہے"، پر ہے۔ مُراعاۃ الخلاف پر بحث آگے آئے گی۔

3۔ اب ثبوت نسب اور حمل کی مدت و رضاعت کی بابت فقہاء کی آراء کو مصنف دانش انسانی اور قرآن سے دور بتاتے ہیں۔ جبکہ آیت ﴿وَ حَمْلُهٗ وَ فِصٰلُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا﴾[3]۔ ترجمہ: " اور اس کو اٹھائے رکھنے اور اس کے

---

[1] شاہ محی الدین ہاشمی، "فقہی اختلافات کی حقیقت اور نظریہ مرعات الخلاف" ادارہ عربی وعلوم اسلامیہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

[2] المائدۃ، 32:05

[3] الاحقاف، 15:46

دودھ چھڑانے کی مدت تیس مہینے ہوتی ہے۔" سے حمل اور دودھ چھڑانے کی مدت تیس ماہ یعنی ڈھائی سال معلوم ہوتی ہے۔ آیت﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[1]۔ ترجمہ:" اور مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال تک دُودھ پلائیں۔" سے بھی مائوں کا اپنی اولاد کو دو سال تک دودھ پلانا ثابت ہے۔ ، سے استدلال کیا جاتا ہے کہ پہلی آیت میں دو الگ چیزیں ہیں جن کی مدت ڈھائی سال ہے جبکہ دوسری آیت میں دودھ پلانے کی مدت دو سال بتائی گئی ہے اس طرح پہلی آیت کے 24 ماہ دودھ پلانے کے لیے اور باقی چھ ماہ چھ ماہ حمل کے لیے منطقی طور پر ثابت ہوتے ہیں۔ نیز زیادہ سے زیادہ حمل کی مدت دو سال ہونے کی دلیل حضرت عائشہؓ سے منسوب قول"لا يبقى الولد أكثر من سـنتين" سے لی جاتی ہے۔"زیادہ سے زیادہ مدت سماع عائشہؓ جو انہوں نے حضور ﷺ سے سنا، پر محمول کیا جاتا ہے اور یہ دلیل دی جاتی ہے کہ مقدرات یعنی مدتیں عقل سے نہیں معلوم کی جاسکتی، سماع پر اعتبار ضروری ہے۔" اگرچہ کم سے کم مدت کو طبی طور پر بھی ثابت کیا جاتا ہے۔ نیز رضاعت کی مدت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ڈھائی سال اور امام زفر کے نزدیک تین سال، دوران تحقیق یہ بات سامنے آئی کہ مفتی بہ قول صاحبین کا ہے، تب امام ابو حنیفہؒ کے قول پر تنقید کرنا ہی بے جا ہے لیکن امام ابو حنیفہ نے بھی آیت﴿وَ حَمْلُهٗ وَ فِصٰلُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا﴾[2]۔ترجمہ:" اور اُس کو اُٹھائے رکھنے اور اُس کے دُودھ چھڑانے کی مدت تیس مہینے ہوتی ہے۔" کو دلیل بناتے ہوئے چھ ماہ اضافی بتدریجاً دودھ چھڑوانے اور ساتھ ساتھ دوسری غذائوں کے استعمال کرنے کا کہا۔

4۔ عورتوں اور مردوں کی نماز میں چند معمولی فرق پائے جاتے ہیں۔ عورتیں تکبیرِ تحریمہ کے وقت ہاتھ سینے تک اٹھاتی ہیں اور نماز کے دوران ہاتھ سینے پر رکھ کر قیام کرتی ہیں۔ یہ فرق صرف ہاتھ باندھنے تک محدود نہیں، بلکہ امام کی غلطی پر عورتیں اپنی ایک ہتھیلی کو دوسری ہتھیلی پر مار کر امام کو متنبہ کرتی ہیں، جبکہ عورتوں کے لیے اذان دینا بھی جائز نہیں۔ اسی طرح رکوع میں وہ قدرے جھکتی ہیں اور سجدے میں مکمل طور پر سمٹ جاتی ہیں۔ سینے پر ہاتھ رکھنے کے بارے میں بعض فقہاء نے اسے سنت کے قریب ترین عمل قرار دیا ہے، اگرچہ عورتوں کے ہاتھ سینے پر رکھ کر نماز پڑھنے کی کوئی صریح روایت موجود نہیں۔ اسی وجہ سے مصنف نے عورتوں کی نماز کے صرف اسی پہلو کو زیر بحث لایا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، اس بات کو سنتِ عملی تسلیم کرنے میں کوئی حرج نہیں جو تواتر کے ساتھ چلی آ رہی ہو، اور جس کے قائل خود مصنف بھی ہیں۔ دوسری طرف،

---

[1] البقرۃ، 233:02

[2] الاحقاف، 15:46

مصنف نے عورتوں کی نماز کے دیگر مسائل پر گفتگو نہیں کی، حالانکہ اس حوالے سے احادیث کا ایک قابلِ ذکر ذخیرہ موجود ہے۔ علاوہ ازیں، مردوں کے قیام میں ہاتھ باندھنے کے متعلق بھی مختلف آراء پائی جاتی ہیں۔

5۔ کپڑے پر کہیں نجاست لگ جائے اور وہ شخص بھول جائے تو کی صورت میں دو آراء پائی گئی ہیں۔ پہلی رائے جو مصنف نے بیان کی ، اس میں تھوڑی تفصیل یہ بھی ہے کہ اگر بعد میں اس شخص کو یاد آ جائے تو وہ شخص اس جگہ کو دھوئے۔ دوسری طرف "کمال بن الھمام الحنفی نے بھی احتیاطاً مکمل کپڑے کو دھونے کا کہا ہے۔"[1] نیز معلوم نہیں ان اجتہادی مسائل کو مصنف خود کیوں تقدیس دے کر خود ہی رد کرتے ہوئے ، دور رس نتائج کا مضمر بتا رہے ہیں۔

جہاں تک انسانی دانش کی بات ہے، تو کیا یہ اجتہاد خدا کی طرف سے براہِ راست رہنمائی کے بغیر ممکن ہے؟ یا پھر اس معاملے میں انسان جبرائیلؑ کے انتظار میں بیٹھے رہیں گے؟

مقالہ نگار کا یہ کہنا کہ "شخصی اطباع اور مقامی ماحول کے زیر اثر نظافت کے انتہائی پست معیار کو تقدیسی حیثیت حاصل ہو گئی" ایک مبہم اور غیر واضح نتیجہ ہے۔ مصنف نے یہاں بے بنیاد مفروضوں اور فرضی استدلالات کے ذریعے نتیجہ اخذ کیا ہے۔ اگر وہ کتاب میں ہر ایک فقیہ کی طبیعت اور ان کے مقامی اثرات کو مد نظر رکھتے ہوئے نظافت کے متعلق ان کے فتاویٰ پر بات کرتے، تو اس سے ان کی رائے میں مزید وزن آتا۔ اس کے بغیر، ان کے بیان میں مزید وضاحت کی کمی اور غیر منطقی مفروضات کا تاثر پیدا ہوتا ہے، جس سے فکری تسلسل میں کمی واقع ہوئی ہے۔ اسی طرح نظافت کے فقہی معیار کو ڈاکٹر راشد شاز نے کمتر کہا۔

## ۲۔ فقہاء کا تکنیکی انداز اور محرمات و ممنوعات

مقالہ نگار کے مطابق عملی مسائل میں "تکنیکی انداز" "علمی دقیقیت" کی ایک علامت ہے، جس کے بغیر کسی معاشرے کا قانونی و اخلاقی نظام قائم نہیں رہ سکتا۔ "ممنوعات" کی تعیین اگر فقہ نہ کرے تو کس کا کام ہے؟ فقہ کی ذمہ داری ہی یہی ہے کہ وہ جائز و ناجائز، حلال و حرام کی حدود متعین کرے۔ نیز فقہاء کے شاگردوں کے سوالات کو "خواہشات اور لذت پر مبنی" کہنا دراصل ایک جذباتی دعویٰ ہے۔

مقالے کے ابتدائی حصے میں سوالات کے دائرہ کار اور ان کی شرعی حیثیت پر بحث ہو چکی ہے۔ اجتہادی مسائل کی فرضی صورتوں پر غور اجتہاد کا بنیادی حصہ رہا ہے۔ امام ابو حنیفہ کا اندازِ تعلیم فرضی سوالات پر مبنی تھا تاکہ طلبہ میں اجتہادی صلاحیت پیدا ہو۔ فقہِ حنفی کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ اس میں صرف موجودہ نہیں بلکہ آئندہ ممکنہ مسائل پر بھی غور کیا گیا،

---

[1] حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نورالإيضاح، ضبط و تصحیح: محمد عبد العزيز الخالدي، بيروت، دار الكتب العلمية لبنان، اشاعت اول 1997ء، ص162

جو جمہور کے ہاں عام نہ تھا۔ امام صاحب کی مجلسِ شوریٰ میں غیر پیش آمدہ مسائل پر بھی اصولی بحث ہوتی، تاکہ وقت آنے پر ان کا حل پہلے سے موجود ہو۔ یہی اصولی بنیادیں فقہِ حنفی کی مقبولیت اور ہر دور میں اس کی رہنمائی کی صلاحیت کا سبب بنیں۔ دنیا کے ہر قانونی نظام میں "فرضی کیسز" پر قانون سازی ہوتی ہے، تاکہ اگر عملی طور پر ایسی صورت پیش آئے تو اصول موجود ہو۔ فقہی کتب میں موجود باریکیوں کو "اونٹ" اور "مچھر" کے پیمانے سے ناپنا فقہ کی افادیت کے بجائے اپنی فکری سطح کو ظاہر کرتا ہے۔ فقہاء نے ہمیشہ اصولِ رفعِ حرج، درء الحدود بالشبھات اور الضرورات تبیح المحظورات جیسے اصولوں کو ملحوظ رکھا ہے۔ اگر سختی کو اپنایا جاتا تو احناف کا قاعدہ "استحسان" کبھی وجود نہ پاتا جو قیاس کی سختی کے مقابلے میں نرمی کی علامت ہے۔ یہ الزام سراسر بدظنی پر مبنی ہے۔ وضو، غسل، طہارت جیسے ابواب انسانی جسم و نفسیات سے جڑے ہوئے ہیں، اور اس ہی لیے فقہاء کی طرف سے ان فقہی ابواب میں مکمل رہنمائی دی گئی ہے۔ البتہ دین نے کسی چیز کو "ممنوع التصور" نہیں کہا، بلکہ زندگی کے ہر پہلو پر ہدایت دی ہے۔ جن مسائل کو "ناقابلِ تصور" کہا جارہا ہے، وہ دراصل انسانی فطرت کے لازمی پہلو ہیں، جن پر شرعی رہنمائی دینا دین ہی کی ضرورت ہے۔

تاہم پاکی وناپاکی کے ابواب میں مصنف کا یہ نکتۂ نظر بھی قابلِ غور ہے کہ بعض اوقات علماء نے چند فرضی مسائل میں اس قدر تفصیل اور مبالغہ کیا کہ بعض پیچیدہ اور بعید الوقوع صورتیں ایسی بیان کی گئیں جن کا تصور بھی عام فہم کے لیے دشوار اور حساس طبیعتوں (HSPs) کے لیے غیر موزوں ہو گیا۔ بعض فرضی مثالیں ایسی ہیں جن کا بیان بھی شائستہ ماحول میں ممکن نہیں ہوتا، چہ جائیکہ عوام کے لیے ان کا عملی تعلق سمجھا جائے۔ اسی طرح یہ امر لازم نہیں کہ عوام الناس ان نادر الوقوع اور غیر معمولی مسائل میں مبتلا ہوں، اور نہ ہی اہلِ علم کا مدعا یہ ہوتا ہے کہ ان اخلاقاً نازک اور لطیف مباحث کو عوامی سطح پر پھیلایا جائے؛ بلکہ ان کا اصل مقصد شرعی اصولوں کی گہرائی تک رسائی حاصل کرنا اور مسائل کی علمی اساس کو واضح کرنا ہوتا ہے۔

## ۳۔ مقامی روایات و توہمات کا داخلہ اور وحی سے رشتہ منقطع ہو جانا

مقالہ نگار کے نزدیک انبیاء، فلاسفہ، مجتہدین اور علماء نے ہمیشہ توہمات اور بے بنیاد عقائد کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ تاہم، یہ جائزہ لینا ضروری ہے کہ کہیں باریک بینی سے مسائل اخذ کرنے کے دوران کچھ توہمات غیر ارادی طور پر شریعت کا حصہ تو نہیں بن گئیں؟ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ائمہ دین امت کے محسن ہیں، جنہوں نے شریعت کی تشکیل اور توضیح میں اہم کردار ادا کیا۔ البتہ، ان توہمات کی مجتہدین کی طرف نسبت کرنا درست معلوم نہیں ہوتا، وگرنہ کم از کم کتبِ فقہ، جیسے المبسوط وغیرہ، میں "بَابٌ فِي بَيَانِ التَّوَهُّمَاتِ الَّتِي يَجِبُ عَلَى العَامَّةِ أَنْ يَتَّبِعُوهَا" جیسا کوئی باب تو ضرور موجود ہوتا۔

اغلاط العوام[1] جیسی کتب میں عوامی سطح پر رائج توہمات اور بے اصل اعتقادات پر تنقید کی گئی ہے، اور اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ دین کو رسم و رواج اور خرافات سے پاک رکھ کر اس کی اصل روح کو برقرار رکھا جائے۔ تاہم جب کوئی عالم دین طبی علوم میں بھی مہارت رکھتا ہو، تب امکان ہوتے ہیں کہ اس کی طبی آراء اکثر عوام میں دینی حکم کی حیثیت اختیار کر لیں، حالانکہ یہ آراء شریعت کے بجائے طبی تجربات یا اجتہادات پر مبنی ہوتی ہیں، جس پر مقالہ نگار کا مؤقف ہے کہ فقہاء کو ثقافت اور طبی آراء کو دینی حکم سے الگ کر کے پرکھنا چاہیے، تاکہ دین کا اصل پیغام غیر ضروری بوجھ سے محفوظ رہے۔ نیز آج بھی بعض علماء اپنے اکابر کی ان آراء کا دفاع کرتے نظر آتے ہیں، جیسے نکسیر کی حالت میں سورۃ الفاتحہ کو خون سے پیشانی پر لکھنا، حالانکہ ان امور کی نہ کوئی شرعی بنیاد واضح ہے، نہ عقلی توجیہ۔

مسواک سے متعلق ایک واقعہ مقالہ نگار کے اپنے ذاتی مشاہدے میں آیا، جو قابلِ توجہ ہے، جہاں ایک عالم دین نے مسواک کو الٹا رکھنے پر پاگل ہونے کا اندیشہ ظاہر کیا۔ اسی طرح، یہ کہنا کہ ایک بالشت سے بڑی مسواک کے زائد حصے پر شیطان بیٹھتا ہے، یا جائے نماز کو نماز کے بعد ایک طرف سے فولڈ کرنے کا مقصد شیطان کو نماز پڑھنے سے روکنا ہے۔ ایسی باتیں سنجیدہ عقلی بنیادوں سے محروم اور توہم پرستی کی غماز ہیں۔ ایسے تصورات کا ازالہ اسی وقت ممکن ہے جب عوام کو دین کی اصل تعلیمات اور عقلی بنیادوں پر روشنی فراہم کی جائے، تاکہ دین کو رسوم و اوہام سے الگ کیا جا سکے۔

المختصر، مسلمانوں کو چاہیے کہ عوام میں رائج مشہور مسائل پر تحقیق اور تنقیدی نظر ڈالیں۔ صرف علماء سے رجوع یا سوالات اٹھانا توہمات کے خاتمے کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔ اگر ایک نسل سنجیدگی سے ان مسائل کا جائزہ لے، تو یہ توہمات آگے منتقل نہیں ہوں گے۔ علاوہ ازیں، جو توہمات دین سے متعلق نہیں، ان کا رد عقلی بنیادوں پر کرنا چاہیے، نہ کہ انہیں غیر ضروری طور پر دین سے جوڑا جائے۔ "الدین کلہ ادب" کے قاعدے کے تحت وہی آداب معتبر ہیں جو صحابہ کو سکھائے گئے اور مقاصدِ وحی سے ہم آہنگ ہوں۔ اس کے برعکس خود ساختہ آداب کی شریعت میں گنجائش نہیں، اور ان پر اصرار دین میں تشدد کا سبب بنتا ہے۔ اسی طرح مستحبات پر حد سے زیادہ زور دینا شریعت کے توازن کے خلاف ہے۔

اگرچہ قرآن سے دوری کو امت میں تفریق کی بنیادی وجہ قرار دیا جا سکتا ہے، لیکن یہ توہمات و اوہام کا قرآن سے باہر ہونے کے باوجود، فقہ سے جوڑ کر فقہ کی نفی کرنا اور پھر اس نفی کو امت میں تفریق کا سبب سمجھنا درست نہیں معلوم ہوتا۔ مزید برآں، توہمات تب ہی تفریق کی وجہ بن سکتی ہیں جب ایک گروہ دوسرے گروہ سے صرف ان توہمات کی بنیاد پر تعصب اور نفرت میں مبتلا ہو جائے۔

---

[1] اشرف علی تھانوی، اغلاط العوم فی ب الاحکام، 2021، انڈیا، الفلاح اسلامک فائونڈیشن انڈیا

### ۴۔ فقہ کا آراء الرجال بننا

مصنف نے التوضیح والتلویح سے کتاب کے حاشیہ 147 میں شریعت کی تعریف تو مناسب نقل کی، تاہم مقامِ بحث اجتہاد سے متعلق ہونے کے باعث، یہاں اجتہاد کی تعریف کا ذکر ناگزیر تھا، جس کی عدم موجودگی ایک علمی خلا محسوس ہوتا ہے۔

امام غزالی لکھتے ہیں:

'' فِي نَفْسِ الِاجْتِهَادِ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ بَذْلِ الْمَجْهُودِ وَاسْتِفْرَاغِ الْوُسْعِ فِي فِعْلٍ مِنْ الْأَفْعَالِ، وَلَا يُسْتَعْمَلُ إلَّا فِيمَا فِيهِ كُلْفَةٌ وَجَهْدٌ--- اللَّفْظُ فِي عُرْفِ الْعُلَمَاءِ مَخْصُوصًا بِبَذْلِ الْمُجْتَهِدِ وُسْعَهُ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ ِحْكَامِ الشَّرِيعَةِ. وَالِاجْتِهَادُ التَّامُّ أَنْ يَبْذُلَ الْوُسْعَ فِي الطَّلَبِ بِحَيْثُ يُحِسُّ مِنْ نَفْسِهِ ِلْعَجْزِ عَنْ مَزِيدِ طَلَبٍ ''[1]

یعنی اجتہاد کسی کام میں اپنی پوری محنت اور صلاحیت صرف کرنے کا نام ہے۔ یہ اصطلاح صرف ان کاموں کے لیے استعمال ہوتی ہے جن میں مشقت اور جدوجہد شامل ہو۔ علماء کے عرف میں یہ لفظ خاص طور پر اس کوشش کے لیے استعمال ہوتا ہے جو ایک مجتہد شریعت کے احکام کے علم کو حاصل کرنے کے لیے کرتا ہے۔ اجتہاد تام یہ ہے کہ مجتہد طلبِ علم میں اپنی تمام تر توانائیاں صرف کر دے، یہاں تک کہ وہ خود کو مزید تحقیق کرنے سے عاجز محسوس کرے۔

نیز مقالہ نگار کے نزدیک، مصنف نے فقہ کے کونسپٹ کو دھنلا پیش کرنے کوشش کی، اور یہ چاہا کہ فقہاء یا تو اپنے ذاتی اجتہادات کو بھی قال الشارع کا خطاب دیں(جس کی جسارت فقہاء نے نہیں کی ) اگر ایسا ممکن نہیں تو پھر فقہی اجتہادات سے فقہاء بھری ہو جائیں۔ اگرچہ اجتہادی مسائل میں یہ بات بظاہر حیران کن لگتی ہے کہ ایک امام کے نزدیک کوئی چیز حلال ہو اور دوسرے امام کے نزدیک وہی چیز حرام، تاہم ہر مجتہد کے پاس قرآن و سنت سے اپنے موقف کے حق میں دلائل موجود ہوتے ہیں۔ یہ کہنا مبالغہ ہو گا کہ اجتہادی مسائل میں ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے کہ ایک فقیہ کسی چیز کو جائز قرار دیتا ہے اور دوسرا فقیہ مخالفت میں کسی چیز کو مکمل طور پر حرام ٹھہرا دیتا ہے۔ ایسی صورتیں ضرور موجود ہیں، لیکن یہ عمومی قاعدہ نہیں بلکہ استثنائی نوعیت کے معاملات ہیں، جو فقہاء کے اجتہادی اصولوں اور دلائل کے اختلاف کی وجہ سے پیش آتے ہیں۔ نیز فقہاء کے اختلاف کے اسباب اور ان کے اجتہادی اصول پہلے ہی تفصیل سے بیان کیے جا چکے ہیں۔

اسی طرح یہاں مصنف نے دو اہم سوالات بھی اُٹھائے ہیں، جن میں انہوں نے ایک فکری مغالطہ یہ کیا ہے کہ پہلے مختلف فقہی مسالک کو متبادل شریعتوں سے تعبیر کر کے عیب دار بتانے کی کوشش کی۔ مصنف نے ایک فقہی مسلک کے انتخاب کو وحی سے ہم آہنگ دکھایا، جبکہ دوسری فقہ کو ترک کرنے کو گویا وحی سے دوری یا انحراف کے برابر سمجھا۔ جو کھلم کھلا دین اسلام میں اجتہاد کی اہمیت کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہے۔ فطری طور پر اجتہادی مسائل میں مومنین کو کسی نہ کسی فقہی مسلک کی پیروی کرنی ہی ہوتی ہے، کیونکہ ایک عامی کے لیے تمام مسالک کی آراء کو خود پر کھنا نہ ممکن ہے، نہ

[1] ابو حامد الغزالی، المستصفیٰ، ص342

مطلوب۔ مصنف کا یہ سوال کہ "کس نے اختیار دیا ہے؟" ایک غیر عملی اور غیر واقعی مفروضے پر مبنی ہے۔ اگر مومنین کسی بھی فقہی مسلک کی پیروی سے ہاتھ کھینچ لیں، تو کیا وہ تمام معتبر فقہی تعبیرات کو یکسر رد کر کے کسی نئے راستے کی تلاش میں نکل کھڑے ہوں؟ اور اگر ایسا کریں تو وہ شریعت کی اجتہادی رہنمائی سے محروم ہو کر کس بنیاد پر اپنے دینی معاملات طے کریں گے؟ کیا ایک عامی کے لیے اجتہاد کے دروازے کھول کر دین کو ذاتی رائے کا کھیل بنا دینا علمی دیانت کے زمرے میں آتا ہے؟ در حقیقت، فقہی مسالک کی پیروی دین سے فرار نہیں بلکہ دین کی حفاظت کا ایک مضبوط ذریعہ ہے، اور اجتہاد کی اسی فطرتی تقسیم نے امت کو سہولت اور فہم عطا کیا ہے، نہ کہ تفرقہ۔ مصنف نے ایک گڑبڑ یہ کی کہ وہ فقہی مسلک کے انتخاب کو یا تو وحی کی اتباع مانتے ہیں یا وحی سے انکار، جبکہ حقیقت میں فقہی مسالک، وحی کی تعبیرات ہیں، نہ کہ وحی کے متضاد راستے۔ ان میں سے کسی ایک کی پیروی نہ تو وحی سے انحراف ہے اور نہ ہی باقیوں کو چھوڑنا جرم۔ اور یہ بھی مصنف کی اپنی اختراع کہی جاسکتی ہے کہ فقہاء نے اپنی اپنی فقہ کو پروموٹ کرنے میں اس طرح مصروفیت رکھی ہو گویا ساری کوششیں صرف اسی مقصد کی تکمیل میں صرف ہو رہی ہوں۔ ہاں، یہ ضرور ہے کہ ائمہ دین کی اجتہادی کاوشیں بھی ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[1]۔ ترجمہ: "لہٰذا تم نیک کوموں میں ایک دوسرے آگے بڑھنے کی کوشش کرو۔" کی مانند تھیں۔

حرمتِ زنا کے مسئلہ میں مصنف نے دونوں ائمہ کے مؤقف کو درست انداز میں بیان کیا ہے۔ ایک طرف امام ابو حنیفہؒ حرمتِ مصاہرت کے قائل ہیں اور اسے فطرت کے اصولوں کے سراسر خلاف تصور کرتے ہیں، جبکہ امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ حرام فعل سے کوئی حلال نسبت، یعنی نکاح، قائم نہیں ہو سکتی، اور وہ اس کے امکان کی نفی کرتے ہیں۔ یقینا یہ بھی اجتہادی مسئلہ ہے، دلائل سب کے سامنے ہیں۔ نیز نکاح، طلاق اور عتق میں عورت کی گواہی اور عورت کے قاضی بننے پر امام ابو حنیفہؒ کے موقف سے عقلاً اتفاق رکھنے کے باوجود مصنف نے اس رائے کو موجودہ دور کے بہترین حل کے طور پر پیش کرنے کی بجائے ایک مخالف موقف لا کر بلاوجہ تنازع کھڑا کر دیا۔

## فقہی اختلافات کی حیثیت اور اس کے نتائج

فقہی اختلافات کی تقدیس بیان کرتے ہوئے خود مصنف کا یہ اعتراف کہ تعبیر و تفہیم میں اختلافات عین فطری ہیں، اس سوال کو سرے سے ختم کر دیتا ہے کہ نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور دیگر فروعی معاملات میں متنوع آراء کیوں کر وجود میں آئیں۔ جب اختلاف کو فطری مان لیا جائے، تو پھر ان اجتہادی آراء پر اعتراض کی بنیاد باقی نہیں رہتی۔ البتہ اگر مصنف کا اصل مدعا یہ ہے کہ ان آراء کو وحی یا دین کا غیر متبدل حصہ بنا دیا گیا ہے، تو پھر اُن فقہی نصوص یا اقوال کی صراحت کرنی چاہیے تھی، جن میں فقہاء نے اپنی آراء کو "منزل من الله" یا ناقابلِ اختلاف قرار دیا ہو۔ عمومی فقہی رویہ اس کے برعکس ہمیں یہی ملتا ہے کہ ائمہ نے اختلاف کی گنجائش کو تسلیم کیا، اور خود کو خطا کے احتمال سے بالا نہیں سمجھا۔

---

[1] البقرۃ، 148:02

مصنف کا یہ مؤقف کہ فقہی اختلافات نے عام مسلمان کو ذہنی الجھن میں مبتلا کر دیا ہے، عمومی اطلاق میں محل نظر ہے۔ در حقیقت فقہی اختلافات میں غور و فکر اہلِ علم اور طلباء کا کام ہے، نہ کہ عامی کا، کہ جس سے وہ الجھنوں میں پڑ جائے۔عامی جس کے لیے تقلید ہی موزوں اور معتبر راستہ ہے۔ فقہی آراء کا براہِ راست سامنا زیادہ تر علومِ شرعیہ کے طلباء یا خواص کو ہوتا ہے، جن کے سامنے متعدد آراء موجود ہوتی ہیں۔ ان کے لیے بھی اہلِ بصیرت علماء کی یہ رہنمائی ہے کہ وہ اختلافی اقوال میں الجھنے کی بجائے تطبیق اور ترجیح جیسے اصولی مناہج کو اختیار کریں، تاکہ علمی استقامت بھی باقی رہے اور امت میں انتشار بھی نہ پھیلے۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلم معاشروں میں اکثریتی طبقہ اجتہادی اختلافات کو ایک فکری وسعت کے طور پر قبول کرتا ہے، نہ کہ اضطراب یا فکری تصادم کے باعث۔ اس لیے مصنف کا عمومی دعویٰ کہ ان اختلافات نے ذہنی الجھن پیدا کر دی ہے، حقیقت کے پورے منظر نامے کو محیط نہیں۔

مزید بر آں، مصنف نے فقہائے اربعہ پر تنقید کرتے ہوئے جمہور فقہاء کے متفقہ مؤقف کے مقابل بعض انفرادی آراء کو نمایاں کر کے فقہی ادب کو ایک تصادمی میدان کے طور پر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ جبکہ خود اُن کی تحریر کے ابتدائی حصے میں یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ وحی ربانی سے استفادے کی سطح انسانوں میں یکساں نہیں، اور تعبیر و تفہیم کا اختلاف در حقیقت انسانی فطرت کا ناگزیر مظہر ہے۔ یوں وہ فکری مقدمہ جس پر پوری تنقید استوار کی گئی، اسی کے بنیادی اصول کو مصنف خود اپنی عبارت میں تسلیم کر چکے ہیں۔

## ۵۔ فقہی اختلافات سے دین پر گرفت کمزور ہونا اور فقہی اغلاط سے نجات کے راستے

مقالہ نگار کے نزدیک، حلال و حرام کا تعلق براہ راست قرآنی احکامات کے اوامر و نواہی سے ہے، جن کی بنیاد وحی ربانی پر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آیت ﴿وَأُحِلَّ لَكُمُ اللَّيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَابِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾[1] ۔ترجمہ: ”تمہارے لیے حلال کر دیا گیا ہے کہ روزوں کی رات میں تم اپنی بیویوں سے بر تکلف صحبت کرو۔ وہ تمہارے لیے لباس ہیں، اور تم اُن کے لیے لباس ہو۔“ میں لفظ أُحِلَّ لاتے ہوئے مومنین کے لیے روزوں کی راتوں میں اپنی بیویوں کے پاس جانا حلال کیا۔ اور ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾[2]۔ ترجمہ: ”تم پر مردار جانور اور خون اور سوَر کا گوشت اور وہ جانور حرام کر دیا گیا ہے جس پر اللہ کے سوال کسی اور کا نام پکارا گیا ہو۔“ میں لفظ حُرِّمَتْ لا کر مومنین پر مردار، خون، سور کا گوشت وغیرہ حرام کئے۔ یہاں احکام کی تکلیفی نوعیت کی بناء پر تقسیم کی گئی ہے: فرض، واجب، مستحب، مباح، مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی، اور حرام، جو قرآن و سنت سے ثابت ہیں۔ قرآن میں تقریباً پانچ سو سے زیادہ آیات احکامات پر مبنی ہیں، جن پر الگ سے تفاسیر لکھی جا چکی ہیں جن میں: ”احکام القرآن للجصاص“ اور ”الجامع

---

[1] البقرۃ،187:02

[2] المائدۃ،3:05

لاحکام القرآن" سر فہرست ہیں۔ احکامات کی اس تقسیم کو فقہاء کی جانب عدم سے وجود لانا، نہیں کہا جا سکتا۔ نیز، ثواب و گناہ جیسی اصطلاحات اعمال صالحہ و فاسدہ پر مبنی وہ قرآنی انعام و وعید ہیں، جو کہ زبان زدِ عام ہیں۔ اس کے علاوہ، مصنف کا فقہی آراء کا تعلق براہِ راست احکامات سے دور رکھنے کا اسرار بھی تعجب خیز ہے، لازماً فقہی آراء احکام تکلیفیہ کی مذکورہ درجہ بندی سے جڑے ہوئے ہوں گے۔ اس لیے، انتشار پیدا کرنے کی بجائے، فقہاء کی مختلف آراء بالکل ویسی ہی ہیں جیسے critical thinking کے نتیجے میں غیر منصوص احکامات پر سامنے آنے والے متعدد پہلو، جو کہ مزید اقرب للسنہ ہونے کے امکانی راستوں کو بڑھانے کا سبب ہیں۔

نیز ابن عربی کے جس قول کو مصنف لا کر یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ فقہاء کو ذیلی پیغمبر کی حیثیت دی گئی، میں ابن عربی کے الفاظ "مع علمنا عن متبتهم دون مرتبه الرسل الموحي اليهم من عند "[1] سے یہ واضح تردید ہوتی ہے کہ فقہاء رسولوں کی مرتبے سے کم ہیں یعنی رسول نہیں ہیں کہ جن پر اللہ کی طرف سے وحی نازل کی جاتی ہو۔ جہاں تک دلائل و براہین کو "منزل من الله" کہنے کی بات ہے تو اگر مجتہدین کے دلائل کتاب و سنت پر مبنی نہ ہوں تو نہ ان کی آراء معتبر ہوں گی، نہ ان کی تقلید کا کوئی شرعی جواز باقی رہے گا۔ اس لیے فقہی آراء کا وحی ربانی سے بالواسطہ ربط ہونا ناگزیر ہے۔ ابن عربی کے قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دلائل و براہین کا کتاب و سنت پر مشتمل ہونا ضروری ہے نہ کہ اس کا الٹ جیسا مصنف نے بتایا۔

مزید یہ کہ مصنف خود فقہی اختلافات کے حل کی تلاش کی بات کرتے ہیں، لیکن جب "مرعاۃ الخلاف" یا "حیلہ شرعیہ" جیسے عملی مناہج سامنے آتے ہیں، تو انہیں "مصالحتی فارمولہ" کہہ کر مسترد کر دیتے ہیں، یہ تضاد ان کے مؤقف کی داخلی کمزوری کو واضح کرتا ہے۔ ڈاکٹر راشد شاز کا فقہ کو "اختلافی دنگل" کہنا اس وسیع علمی ورثے کی توہین ہے۔ اس موضوع پر مصنف کی ایک کتاب "حقیقی اسلام کی بازیافت"[2] موجود ہے: جو ادراک سیریز 6 ہے۔

## ا۔ نظریہ مرعاۃ الخلاف

ڈاکٹر راشد شاز کا یہ کہنا کہ مرعاۃ الخلاف ایک ایسا مخرج ہے کہ اس سے بہتر ترکیب اہل یہود کے فقہاء کو بھی نہ سوجھی تھی، دراصل اس اصول کی عظمت اور اس کے فقہی اثرات کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش ہے۔

امام شاطبیؒ الموافقات میں مرعاۃ الخلاف کے حوالے سے لکھتے ہیں:

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص70

[2] ڈاکٹر راشد شاز، حقیقی اسلام کی بازیافت، دہلی، ملی پبلی کیشنز، 2012

" قَاعِدَةُ مُرَاعَاةِ الْخِلَافِ، وَذَلِكَ أَنَّ الْمَمْنُوعَاتِ فِي الشَّرْعِ إِذَا وَقَعَتْ، فَلَا يَكُونُ إِيقَاعُهَا مِنَ الْمُكَلَّفِ سَبَبًا فِي الْحَيْفِ عَلَيْهِ بِزَائِدٍ عَلَى مَا شَرَعَ لَهُ مِنَ الزَّوَاجِرِ أَوْ غَيْرِهَا، "[1]

یعنی قاعدہ مرعاۃ الخلاف یہ ہے کہ شریعت (کسی فقہ) میں ممنوعات اگر واقع ہو جائیں، تو ان کا ارتکاب کرنے والے مکلف پر ان ممنوعات کے اثرات (نتائج) اس حد سے زیادہ نہ ڈالے جائیں جو شریعت نے زواجر یا دیگر چیزوں کے ذریعے مقرر کیے ہیں۔ مرعاۃ الخلاف کو لانے کا مقصد یہ ہے کہ اگر کسی نے ممنوع عمل کیا ہو، تو اس پر اس کی سزا یا اثرات اس حد سے زیادہ نہ ڈالے جائیں جو عدل اور شریعت کے تقاضے کے مطابق نہ ہوں۔ اس کا ثبوت ہمیں رسول اللہ ﷺ کی سیرتِ مبارکہ سے بھی ملتا ہے، جیسے کہ منافقین کو قتل نہ کرنے کا فیصلہ، ایک دیہاتی شخص کا مسجد میں پیشاب کر دینا، اور بیت اللہ کو حضرت ابراہیمؑ کی اصل بنیادوں پر دوبارہ تعمیر نہ کرنا: یہ تمام واقعات مرعاۃ الخلاف پر دال ہیں۔ امام شاطبی نے اس تعریف کے ضمن میں غصب کی مثال بیان کی ہے "کہ اگر غصب واقع ہو جائے، تو جس سے مال غصب کیا گیا ہے، اس کا حق ضرور پورا کیا جائے گا، لیکن اس طرح کہ غاصب کو ایسی ضرر نہ پہنچے جو انصاف اور عدل کے دائرے سے زیادہ ہو۔ پس اگر غاصب سے اس کے غصب کردہ مال کی ادائیگی، یا اس کی قیمت، یا اس کا مثل (بدل) طلب کیا جائے، اور یہ مطالبہ بغیر کسی زیادتی کے ہو، تو یہ درست ہے۔ لیکن اگر اس میں غاصب پر اضافی بوجھ ڈالنے کی کوشش کی جائے، تو یہ لازم نہیں ہوگا؛ کیونکہ مطلوب عدل ہے، اور عدل کو بغیر زیادتی کے بھی قائم کیا جا سکتا ہے۔"[2]

اب امام مالکؒ کے نزدیک بغیر ولی کے عورت کے نکاح ثابت نہ ہونے کی صورت میں حدیث "أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ "[3] دلیل ہے۔ جب کہ حدیث کے دوسرے حصہ "فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَالْمَهْرُ لَهَا بِمَا أَصَابَ مِنْهَا "[4] سے امام مالک کے پہلے قول کو چھوڑ کر فقہ مالکی میں نکاح کے اثرات یعنی مہر اور وراثت اور ثبوت نسب کو جائز قرار دیا جائے گا۔ امام شاطبی کے مطابق اسے (بغیر ولی کے نکاح کو) بالاتفاق زنا کے تصور نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ اس حدیث پر امام مالکؒ کی رائے سب فقہاء کی رائے نہیں ہے، کیونکہ احناف کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر بھی نکاح درست ہوتا ہے۔

نیز تلفیق ہر مسئلے میں نہیں کی جاتی، مفتیان احناف طلاق ثلاثہ کی صورت میں تین طلاقوں پر ہی فتویٰ دیتے ہیں۔ اصول فتویٰ خصوصا تلفیق کے اپنے اصول ہیں مصنف کا یہ کہنا کہ مفتی کرام نے ہمیشہ ایسا ہی کیا درست معلوم نہیں ہوتا، تقلید شخصی کے وجوب کے علمبردار کیسے ہر مسئلہ میں تلفیق سے کام لے سکتے ہیں۔ مزید بر آں، مصنف نے اضطراری حالت میں طلاق ثلاثہ کو بطور مثال پیش کیا ہے، حالانکہ انہیں یہاں احناف کی مستند فقہی کتب سے اس مسئلے کو حوالہ کے طور پر

---

[1] ابو اسحاق ابراہیم الشاطبی، الموافقات، تحقیق: ابو عبیدہ مشہور بن حسن آل سلمان، ج5، ص188

[2] ابو اسحاق ابراہیم الشاطبی، الموافقات، تحقیق: ابو عبیدہ مشہور بن حسن آل سلمان، ج5، ص189

[3] سنن ابی داؤد، کتاب النکاح : ب فی ولی، رقم الحدیث: 2083، ج2، ص229

[4] ایضاً

پیش کرنا چاہیے تھا۔ مقالہ نگار کے مطابق، احناف کا فتویٰ یہ ہے کہ اکراہ (دباؤ) کی حالت میں بھی طلاق صادر ہو جاتی ہے، اور یہ بات احناف کے فقہی اصولوں کے مطابق ہے۔ البتہ مصنف کا یہ کہنا کہ زوجہ مفقود الخبر جیسے مسائل میں فقہاء اپنے موقف پر غور کرتے ! تو اس مذکورہ مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے پر فتویٰ نہیں دیا جاتا۔ در اصل کسی مسئلہ میں اپنے فقہی مسلک کی رائے پر غور ہی تو ہے کہ یہ رائے اقرب للسنہ نہیں ہے ،اسی لیے اس مذکورہ مسئلہ کے بارے میں امام مالکؒ کے قول کو لیا جاتا ہے دلائل کی بناء پر۔ اگر مصنف اس غور و فکر کے متقاضی ہیں جو خود امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے ہو، تو وہ اب ممکن نہیں۔

یہاں ایک اہم نکتہ یہ ہے کہ مصنف کو سراہنا چاہیے تھا کہ فقہائے احناف نے امام مالکؒ کے قول کو اختیار کر کے زوجۂ مفقود الخبر کے مسئلے میں ایک شرعی، اصولی اور انسان دوست حل پیش کیا، جو فقہی تعامل کی روشن مثال ہے۔ افسوس کہ ڈاکٹر راشد شاز نے اس اجتہادی بصیرت کو "فقہی اغلال سے نجات" سے تعبیر کیا، جو نہ صرف علمی دیانت کے منافی ہے بلکہ فقہی روایت سے نا آشنائی کا اظہار بھی ہے۔ دراصل، مرعاۃ الخلاف یا دوسرے مذاہب سے استفادہ کو "اغلال" کہنا فقہ اسلامی کی آفاقی روح اور اکابر کی بصیرت سے چشم پوشی ہے۔ نیز بین المسالک فقہی آراء یا کسی ایک فقیہ کے دو اقوال کے ساتھ فقہ کے علمی ذخیرہ کے احاطے پر مصنف کا تجزیہ ابہام کا شکار معلوم ہوتا ہے۔

مناظر احسن گیلانی کی کتاب مقدمہ تدوینِ فقہ کے صفحہ 158 پر "نظریۂ مراعاۃُ الخلاف" کے بارے میں جو عبارت موجود ہے، وہ مکمل طور پر یوں ہے:

"اور یہی پہلی برکت ہے جو مسلمانوں کو ان مسائل کے اختلافات سے برابر پہنچتی رہی ہے، کتنے نمازیوں کی نمازیں اور کتنے روزے داروں کے روزے آئے دن اسی قاعدے کے تحت درست ہوتے رہتے ہیں۔"[1]

مناظر احسن گیلانی مزید لکھتے ہیں:

"فقہی کاروبار سے جنہیں تعلق نہیں ہے۔ وہ اس کی اہمیت کا اندازہ نہیں کر سکتے، لیکن مشکلات میں مبتلا ہونے والوں کی جو دستگیری "مرعات الخلاف" کے اس نظریہ سے آئے دن ہوتی رہتے ہیں، انہیں آج کون گن سکتا ہے۔"[2]

نیز مصنف اپنی اس کتاب میں "مراعاۃ الخلاف" کے اصول پر تنقید کرتے ہوئے اسے محض فکری کنفیوژن کی خوبصورت لیبلنگ قرار دے رہے ہیں، حالانکہ یہ اصول اختلافات کو باہمی احترام کے ساتھ حل کرنے کی راہ دکھاتا ہے، نہ کہ کنفیوژن کو برکت کا نام دیا جائے۔ اسی طرح مصنف نے یہاں ایک بڑی غلط فہمی پیدا کی ہے۔ "مراعاۃ الخلاف" کا مقصد غلط فہمیوں سے نجات حاصل کرنا نہیں بلکہ فقہی اختلافات کو باہمی احترام اور لچک کے ساتھ حل کرنا ہے۔ اس کے ذریعے ایک فقیہ کسی مسئلے میں دوسرے فقہاء کے اقوال کو مد نظر رکھتے ہوئے بہتر حل تلاش کرتا ہے، تاکہ عوام کو کسی قسم کی

---

[1] مناظر احسن گیلانی، مقدمہ تدوین فقہ، ص158

[2] مناظر احسن گیلانی، مقدمہ تدوین فقہ، ص157

مشکلات یا تنگی کا سامنا نہ ہو۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ نظریہ "مراعاۃ الخلاف" مزید غلط فہمیوں کا سبب بنتا ہے، بلکہ یہ توصحیح رائے کے انتخاب اور فقہی وسعت کو فروغ دینے کا ایک ذریعہ ہے۔ مصنف کا یہ بیان کہ "غلط فہمیوں سے غلط فہمیوں کے ازالے کی کوشش" کی جارہی ہے، حقیقت میں اس اصول کی اصل حقیقت کو غلط انداز میں پیش کرتا ہے اور اس کے مفہوم کو مسخ کر دیتا ہے۔ فقہ مصنف کے نزدیک سراسر غلط فہمیوں پر ہی مشتمل ہے تبھی وہ ایسا کہہ رہے ہیں۔

## ۲۔ حیلہ شرعیہ

مصنف حیلہ شرعیہ کو بھی صحیح نہیں سمجھتے، اس لیے ان کے حیلہ شرعیہ پو جو اعتراضات ہیں ان اصولی بات ضروری ہے۔

حیلہ شرعیہ کی تعریف:

"الْحِيَلُ جَمْعُ حِيلَةٍ وَهِيَ الْحِذْقُ وَجَوْدَةُ النَّظَرِ وَالْمُرَادُ بِهَا هُنَا مَا يَكُونُ مُخَلِّصًا شَرْعِيًّا لِمَنْ ابْتُلِيَ بِحَادِثَةٍ دِينِيَّةٍ وَلِكَوْنِ الْمُخَلِّصِ مِنْ ذَلِكَ لَا يُدْرَكُ إلَّا بِالْحِذْقِ وَجَوْدَةِ النَّظَرِ أَطْلَقَ عَلَيْهِ لَفْظَ الْحِيلَةِ"[1]

یعنی "الحیل "کا جمع "حیلة" ہے، اور اس کا معنی ہے مہارت اور بہترین تدبر۔ یہاں مراد یہ ہے کہ حیلہ ایسی شرعی تدبیر ہے جو کسی شخص کو دین کے کسی مسئلے میں پیدا ہونے والی مشکل سے نکالنے کے لیے استعمال کی جائے۔ کیونکہ اس مشکل سے نجات پانا صرف ذہانت اور بہترین تدبر کے ذریعے ہی ممکن ہوتا ہے، اس لیے اسے "حیلہ" کا نام دیا گیا ہے۔
مقالہ نگار کے نزیک، کتاب الحیل کی نسبت میں ایک رائے یہ ہے کہ بغداد کے کاتبوں نے کتاب الحیل لکھی ہے لیکن بقول ابو حفص، امام سرخسی المبسوط میں لکھتے ہیں:

" كَانَ يَقُولُ :هُوَ مِنْ تَصْنِيفِ مُحَمَّدٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ -، وَكَانَ يَرْوِي عَنْهُ ذَلِكَ، وَهُوَ الْأَصَحُّ فَإِنَّ الْحِيَلَ فِي الْأَحْكَامِ الْمُخْرِجَةِ عَنْ الْإِمَامِ جَائِزَةٌ عِنْدَ جُمْهُورِ الْعُلَمَاءِ، وَإِنَّمَا كَرِهَ ذَلِكَ بَعْضُ الْمُتَعَسِّفِينَ لِجَهْلِهِمْ وَقِلَّةِ تَأَمُّلِهِمْ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ"[2]

اس قول سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کتاب الحیل کی نسبت امام محمد الشیبانیؒ کی طرف درست ہے، کیونکہ فقہی احکام میں ایسے حیلے جمہور علماء کے نزدیک جائز ہیں کہ جو شرعی اصولوں سے باہر نہ جائیں بلکہ قرآن و سنت کے اصولوں کو کے اندر ہی اپنائے جائیں تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ مزید بر آں، امام سرخسیؒ کے اس قول سے ان لوگوں کی نفی ہو رہی ہے جو حیلہ شرعی کے بارے میں لاعلمی اور تعصب کا شکار ہیں اور کتاب و سنت پر غور و فکر کی کمی کی بنا پر اس پر اعتراض کرتے ہیں۔

---

[1] أحمد بن محمد مكي، بو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلميه، ج1، ص38

[2] شمس الائمہ، امام سرخسی، المبسوط، مصر، مطبعۃ السعادۃ، ج30، ص209

ان لوگوں کی تشفی کے لیے امام سرخسی لکھتے ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ:"جو شخص شریعت کے احکام پر غور کرے گا، وہ یہ پائے گا کہ تمام معاملات اسی طرز پر ہیں۔ جیسے اگر کوئی شخص کسی عورت سے محبت کرتا ہے اور پوچھتا ہے میرے لیے کیا تدبیر ہے کہ میں اس تک پہنچ سکوں؟ تو اسے اس عورت سے نکاح کرنے کا کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی لونڈی کو پسند کرے اور کہے: میرے لیے کیا تدبیر ہے کہ میں اسے حاصل کر سکوں؟ تو اس شخص کو لونڈی خریدنے کا کہا جائے گا۔ اسی طرح کوئی اپنی بیوی کی صحبت کو ناپسند کرے اور اپنی بیوی سے چھٹکارہ چاہتا ہو تو اسے جائے گا کہ اپنی بیوی کو طلاق دے دو۔ اسی طرح اگر طلاق دینے کے بعد نادم ہو اور تدبیر پوچھے تو اسے کہا جائے گا کہ اس سے رجوع کر لو۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہوں اور وہ عورت اپنے برے رویے سے توبہ کر لے، اور دونوں دوبارہ ایک دوسرے کے ساتھ رہنے کی تدبیر پوچھیں، تو انہیں کہا جائے گا، اس کا حل یہ ہے کہ عورت کسی اور شخص سے نکاح کرے، وہ شخص اس سے تعلق قائم کرے، پھر اگر وہ اسے طلاق دے دے تو پہلا شوہر دوبارہ نکاح کر سکتا ہے۔ لہٰذا، جو لوگ شرعی احکام میں حیلے (تدابیر) کو ناپسند کرتے ہیں، وہ درحقیقت شریعت کے احکام کو ناپسند کرتے ہیں۔ ایسی باتیں صرف ان لوگوں سے سرزد ہوتی ہیں جو شریعت کے احکام میں غور و فکر نہیں کرتے۔"[1]

اب قرآن سے حیلہ شرعیہ کی مشروعیت پر آیات موجود ہیں جن سے استدلال کیا جاتا ہے۔ جیسے تفصیلی واقعہ ہے جس میں حضرت ایوبؑ نے اپنی بیوی کو سو کوڑے مارنے کی قسم کھالی، تو ایوبؑ کی بیوی کو اذیت سے بچانے، اور قسم پوری کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے آیت ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَلا تَحْنَثْ ﴾[2]۔ ترجمہ:"اور (ہم نے ان سے یہ بھی کہا کہ:) اپنے ہاتھ میں تنکوں کا ایک مٹھا لو، اور اُس سے مار دو، اور اپنی قسم مت توڑو۔"میں تعلیماً اس سے نکلنے کی یہ راہ بتائی کہ ایوب آپ اپنی بیوی کو تنکوں کا گٹھا بنا کر اس سے مارو (سو کوڑے)، جس سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ تو ایوبؑ نے ایسا ہی کیا۔ اسی طرح ایک اور حیلہ یوسفؑ نے اپنے بھائی بنیامین کو اپنے پاس روکنے کے لیے ﴿ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ﴾[3]۔ ترجمہ:"تو پانی پینے کا پیالہ اپنے (سگے) بھائی کے کجاوے میں رکھوا دیا۔" کی حکمت بھری ترکیب کو اپنایا۔ آیت ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ﴾[4]۔ ترجمہ:"اس طرح ہم نے یوسفؑ کی خاطر یہ تدبیر کی۔"میں لفظ كِدْنَا سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک حیلہ تھا تاکہ وہ اپنے بھائی کو اس وقت اپنے پاس روک سکے اور اپنے بھائیوں کو اپنے مقصد پر آگاہ کر سکے۔ جمہور کے نزدیک یہ آیات دلیل ہیں حیلہ شرعی کی مشروعیت پر۔

---

[1] شمس الائمہ، امام سرخسی، المبسوط، ج30، ص209

[2] ص، 44:38

[3] یوسف، 70:12

[4] یوسف، 76:12

سنت میں حیلہ شرعیہ کی دلیل موجود ہیں۔ جیسے: "ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور بتایا کہ اس نے قسم کھائی ہے کہ اگر وہ بھائی سے بات کرے تو بیوی پر تین طلاق واقع ہو جائے گی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ایک طلاق دے کر اپنے بھائی سے بات کر لو تب عدت کے بعد دوبارہ نکاح کر لینا۔"[1]

امام سرخسی حیلہ شرعیہ پر حاصل لکھتے ہیں:

" جو شخص حرام سے بچنے یا حلال تک پہنچنے کے لیے جو حیلے اختیار کرتا ہے، وہ اچھا ہے، لیکن یہ اس صورت میں مکروہ ہے جب کوئی شخص کسی دوسرے کے حق کو ضائع کرنے کے لیے یا کسی باطل کو چھپانے کے لیے حیلہ اختیار کرے، یا کسی حق میں شبہ ڈالنے کے لیے حیلہ کرے۔ اس طرح کے حیلے مکروہ ہیں، لیکن اگر حیلہ کسی حرام سے بچنے یا حلال تک پہنچنے کے لیے ہو، جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا، تو اس میں کوئی حرج نہیں۔"[2]

نیز یہ کہ ابن نجیم حیلہ شرعیہ کی بابت الاشباہ النظائر میں اصول ذکر کرتے ہیں:

"وَإِنَّمَا هُوَ الْهَرَبُ مِنْ الْحَرَامِ وَالتَّخَلُّصُ مِنْهُ حَسَنٌ"[3]

اس اصول کی تشریح کچھ یوں کی گئ کہ جو بھی حیلہ آدمی استعمال کرتا ہے تاکہ وہ کسی دوسرے کا حق ضائع کرے یا اس میں شک وشبہ ڈالے، تو وہ حیلہ حرام ہے۔ اور جس حیلہ سے آدمی کسی حرام سے بچ سکے یا کسی حلال تک پہنچ سکے، تو وہ حیلہ اچھا اور جائز ہو گا۔

نیز جائز اور ناجائز حیلوں کی بابت امام شاطبی کے موقف کا مفہوم یہ ہے کہ "مصالح عام ہوں یا خاص: نہ شریعت میں ہر حیلہ کو باطل قرار دینے کے لیے کوئی دلیل قائم کی جاسکتی، اور نہ ہی ہر حیلہ کو درست قرار دینے کے لیے کوئی دلیل موجود ہے۔ بلکہ صرف وہ حیلے باطل ہیں جو خاص طور پر شارع کے مقصد کے خلاف ہوں، اور اس پر تمام اہل اسلام کا اتفاق ہے۔ جہاں دلائل میں تضاد ہو، وہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔"[4]

یہاں امام شاطبی نے شارع کے مقاصد سے موافقت لازم قرار دی ہے۔ اگرچہ مصنف نے اپنی مثالوں سے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے حرام چیزوں کو بھی حلال کر دینے، اور احکام سے بچاؤ کی راہ نکالے کے لیے حیلہ شرعی اختیار کئے جاتے ہیں جو کہ ایک عام پرکٹس ہے۔

---

[1] شمس الائمہ، امام سرخسی، المبسوط، ج30، ص209

[2] شمس الائمہ، امام سرخسی، المبسوط، ج30، ص210

[3] أحمد بن محمد مكي، شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ج4، ص219

[4] أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ج3، ص33
https://shamela.ws/book/11435/1250#p1

مقالہ نگار کے نزدیک صرف چاہتوں کی تکمیل کے لیے حیلہ شرعی اگر دلائل پر بھی مبنی ہوں تو پھر بھی تقویٰ کی راہ اختیار کرنی چاہیے ورنہ شریعت کے مقاصد فوت ہوتے جائیں گے اور افراد کی چاہتیں اور جا جا کر لوگوں کو خود احکام سے فرار کی راہیں دکھانا کسی بھی حکم کی روح کو مار دینے کے لیے کافی ہے جیسے زکوۃ سے بچنے وغیرہ، کے لیے حیلہ کئے جاتے ہیں۔

الحاصل ہر وہ حیلہ جو شرع کے مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے مشروع ہو، جس سے اللہ کے حکموں کو انجام دینا، اس کے منع کردہ کاموں سے بچنا، حق کا قیام اور باطل کا قمع کرنا ممکن ہو، یہ جائز اور مشروع ہے۔ اور ہر وہ طریقہ جو شرع کے مقاصد کو ضائع کرنے یا ان کے ساتھ کھیلنے کا باعث بنے، جیسے واجبات کو ساقط کرنا، محرمات کا ارتکاب کرنا، حق کو باطل اور باطل کو حق میں تبدیل کرنا، یہ ممنوع ہے اور اس کے کرنے والے اور سکھانے والے کی مذمت کی جاتی ہے۔

تاہم جن مثالوں کو مصنف نے اپنی کتاب میں تفصیل سے ذکر کیا ہے وہ طلاق کی قسم سے بچنے، نکاحِ فضولی، باپ کے قضا روزوں کا فدیہ دینے، زکوٰۃ سے بچنے، یا اپنی نکالی ہوئی زکوٰۃ کو قرض کی وصولی میں استعمال کرنے، اور قرض کو بیع کی صورت میں بدلنے جیسے حیلے ہوں۔ ان تمام کی شرعی حیثیت متعین کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ان پر انہی اصولی بنیادوں پر غور کیا جائے جنہیں سابقہ بحث میں واضح کیا گیا ہے۔ ہر حیلہ، اپنے محل اور مقصد کے لحاظ سے، جداگانہ تجزیے کا متقاضی ہے تاکہ یہ طے ہو سکے کہ وہ کسی واقعی شرعی ضرورت کی تکمیل ہے یا مقاصدِ شریعت سے انحراف۔ ان تمام تفصیلات پر گفتگو یقیناً وقت طلب ہے اور اس کا بیان طوالت کا باعث بن سکتا ہے۔

## حیلہ شرعی کو اعتبار ملنے کے اثرات

مقالہ نگار کے نزدیک ڈاکٹر راشد شاز کی یہ رائے کہ حیلہ شرعی کے قبولِ عام سے شریعت کے منزل من اللہ ہونے کا تصور مجروح ہوا ہے، فنی مغالطے پر مبنی اور فقہی روایت کی اصولی ساخت کی غلط ترجمانی ہے، جو دراصل حیلہ شرعی کو مطلقاً نہ ماننے کے رویے کا نتیجہ ہے۔ مصنف کا یہ دعویٰ بھی ناقابل قبول ہے کہ فقہ کی پیچیدگی نے عام لوگوں کے ذہنوں میں شبہات پیدا کیے؛ اصل سبب عامۃ الناس کی علمی کمزوری، دینی تعلیم سے دوری، اور مغربی فکری اثرات ہیں، نہ کہ فقہ کا اپنا ڈھانچہ۔ چنانچہ مطلقاً حیلہ شرعی کو شریعت سے متصادم قرار دینا ایک غیر منصفانہ تعبیر اور ایک انتہاء ہے۔ اسی طرح فقہ کو شریعت کے متوازی یا متضاد نظام کہنے پر مقالے کے آخری باب میں تفصیل سے بحث آئے گی۔ حیلہ شرعی جیسے فنی اور اصولی مباحث کو جذباتی انداز میں پیش کرنا علمی انصاف کے منافی ہے۔

# فصل دوم

# ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق اسلامی فقہ کا ارتقاء اور اصلاحی تحریکوں کا جائزہ

## ابن حزم اور ابن تیمیہ کے افکار

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق فقہاء اور ان کی فقہی تعبیرات کے خلاف اصلاحی تحریکوں کا آغاز ابن حزم ظاہری اور ابن تیمیہؒ سے ہوتا ہے۔ یہ دونوں ان شخصیات میں شامل ہیں جنہوں نے شریعت کو انسانی تعبیرات کا پابند بنانے پر شدید اعتراض کیا۔ ایسے افراد، جنہوں نے وقتاً فوقتاً اسلامی فکر کے زوال اور شریعت کو فقہ کی حدود میں محدود کرنے پر اضطراب کا اظہار کیا، کوئی کم تعداد میں نہیں۔ ان کے اقوال اور تحریریں بارہا یہ یاد دلاتی ہیں کہ مسلمان ہونے کے لیے کسی مخصوص فقہی مسلک کا پیروکار ہونا ضروری نہیں۔[1]

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"کتب فقہ کو خود مکفی ماننے کے سلسلے میں تاریخ کے مختلف دور میں بالغ نظر علماء اپنا اعتراض وارد کرتے رہے ہیں بقول شاہ ولی اللہ:

"لم نومن بفقیة ا کان انه اوحیٰ الیه الفقه و فرض علینا طاعته و انه معصوم فان اقتدینا بواحد منهم فذالک لعلمنا نه عالم بکتاب و سنة و رسوله"(حجة البالغة حوالہ مذکور)"

بقول ملا علی قاری:و من المعلوم ان سبحانه و تعالیٰ ما کلف احداً ان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او حنبلیا بل کلفهم ان یعملوا لسنة"(شرح عین العلم استنبول،ص326)[2]

فقہاء کے درمیان مسلسل نئے اجتہادات اور مختلف مسالک کا ظہور اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ وہ ہمیشہ طریقہ کار میں ایک قسم کی کمی یا تشنگی محسوس کرتے رہے۔ یہی بے اطمینانی انہیں نئے طریقہ کار اختیار کرنے پر مجبور کرتی رہی۔ ابتدائی چار صدیوں میں مختلف فقہی مکاتب فکر کا وجود دراصل اس عمومی اضطراب اور فکری کشمکش کا مظہر ہے، جو شریعت کے ربانی اصولوں کو زمینی حقائق سے ہم آہنگ کرنے کی کوششوں سے پیدا ہوا۔ شریعت ربانی اور انسانی تفہیم کے اس تناؤ کو فقہ کی صورت میں دیکھا جا سکتا ہے۔

## امام شافعی کا فقہی نقطہ نظر

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، شافعی کے ہاں مروجہ فقہ کے حوالے سے موجود تناؤ اور تشنگی کا احساس سب سے زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ وہ بیک وقت مالکی اور حنفی روایات کے امین تھے، لیکن حالات کے گہرے ادراک نے انہیں اپنے

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص77

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص150، حاشیہ 205

اساتذہ امام مالک اور امام محمد الشیبانی کے خلاف تنقید کرنے اور لکھنے پر مجبور کیا۔ شافعی اس نتیجے پر پہنچے کہ ان کے استاد امام مالک، سنت اہل مدینہ کو غیر معمولی تقدیس دے کر ایک حد سے تجاوز کر گئے ہیں، جبکہ امام محمد کا استحسان پر غیر ضروری انحصار فقہ کو قرآنی فریم ورک سے دور لے جانے کا باعث بن رہا ہے۔ شافعی اس صورتحال کو "سدی" سے تعبیر کرتے ہیں۔ شافعی کی مروجہ فقہ پر یہ بصیرت افروز تنقید فکری انحراف کے سدباب کا ذریعہ بن سکتی تھی، اور شاید وقتی طور پر اس نے اصلاح کا کچھ کردار بھی ادا کیا۔ تاہم، بعد کے ادوار میں ان تنقیدی مباحث کو لازوال اصول تعبیر کے طور پر قبول کر لیا گیا، جس سے اصلاح احوال کے تمام امکانات معدوم ہو گئے۔ شافعی نے جن اصول ومبادی کو تنقید کے لیے بنیاد بنایا تھا، وہ اپنے وقت میں یقیناً احیاء بخش تھے، لیکن جب ان اصولوں کو ایک مخصوص زمانی و مکانی پس منظر کے بجائے اصول فقہ کی معراج قرار دیا گیا، تو شافعی ایک باغی اور متحرک ذہن کے بجائے فقہ کی دنیا میں ایک ناقابل تنقید شخصیت بن گئے۔ جیسے کوئی مؤثر دوا اپنی مدت اختتام کو پہنچنے کے بعد نقصان دہ ہو سکتی ہے، شافعی کے اصول فقہ کے ساتھ بھی کچھ ایسا ہی ہوا۔ ان کے اصول، جو ایک وقت میں حیات بخش تھے، وقت گزرنے کے ساتھ جمود کا شکار ہو گئے اور اصلاح کی راہ میں رکاوٹ بن گئے۔[1]

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"فقہ کو ایک پیچیدہ فن بنانے کا سہرا بڑی حد تک شافعی کے سر ہے۔ قرآن مجید پر غور و فکر کے سلسلے میں آثار و روایات کا جو عمل دخل مسلسل بڑھتا جاتا تھا انہوں نے اسے نہ صرف اعتبار بخشا بلکہ ان بنیادوں پر ایک پیچیدہ اصول فقہ وضع کرنے کی کوشش کی۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو وحی کو روایات کے تابع لانے اور تعبیر دین کو ایک پیچیدہ فقہی فن بنا دینے میں شافعی نے ایک کلیدی رول انجام دیا ہے"۔[2]

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک شروع شروع میں، فقہ کو وحی الہی اور رسول اللہ ﷺ کے عملی نمونہ سے استنباط سمجھا جاتا تھا۔ اس زمانے میں ہر عالم اپنے علم کی بنیاد پر دین کے امور پر غور و فکر کرتا تھا، اور یہ عمل مسلم معاشرے میں ہر طرف عام تھا۔ اس دور میں علماء کو تقدیس کا مقام حاصل نہیں تھا اور ان کی درسگاہیں محض تعلیم و تدریس کی جگہیں تھیں۔ مختلف شہروں میں موجود علماء اپنے اپنے انداز میں علم کے فروغ میں مصروف تھے، اور کسی کو یہ گمان نہیں تھا کہ ان کی تعلیم گاہیں کبھی دین کے اصولوں کی تعبیر میں لازوال حیثیت اختیار کریں گی۔

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص77 تا78

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص150، حاشیہ 207

## امام شافعی کی اجتہادی کوششیں

امام شافعی نے فقہ کو ایک فن کی حیثیت سے فروغ دیا، اور اپنی مناظرانہ صلاحیتوں سے علماء عراق اور علماء حجاز کے روایتی فقہی نظریات کو ناکافی قرار دیا۔ انہوں نے فقہ کے اصول و قوانین کو مرتب کیا، جس کے نتیجے میں یہ ایک پیچیدہ علم بن گیا جو صرف ماہرین ہی سمجھ سکتے تھے۔ امام شافعی نے پہلی مرتبہ فقہ کی اصطلاحات کو متعارف کرایا۔ اس سے پہلے عام لوگ فقہ کی اصطلاح میں کتاب، سنت، اور اجماع کے معانی سے واقف نہیں تھے۔[1]

## فقہ کی انسٹیٹیوشنلائزیشن

امام شافعی کی اصولی تدوین کے بعد، فقہ پر علماء کی اجارہ داری قائم ہو گئی، اور عام لوگوں کی اس عمل میں شرکت کم ہو گئی۔ امام شافعی کے نئے اصولوں کی روشنی میں قدیم فقہاء جیسے ابو حنیفہ، اوزاعی، اور دیگر کی علمی اور فنی حیثیت کو پرکھا گیا۔ ان نئے اصولوں کی بنیاد پر ان کی تاریخی قدر و قیمت کو بھی متعین کیا گیا۔ امام شافعی کی ان کوششوں نے غیر رسمی تفقہ کے ماحول کو ایک منظم اور ادارہ جاتی شکل دی، جس نے آنے والے دنوں میں تعبیر دین کے لیے ایک ناگزیر حوالہ کی حیثیت حاصل کر لی۔[2]

ڈاکٹر راشد شاز مسلک شافعی کے بارے میں مزید لکھتے ہیں کہ:

"جو مکتب فقہ آراء الرجال کی تقدیس کے خلاف قائم کیا گیا تھا اور جو علمی تنقید ایک عہد میں انحراف فکری کے سد باب کا موجب ہوئی تھی آنے والے دنوں میں اپنی تقدیس اور canonization کے نتیجے میں وہ فی نفسہٖ قید گاہ دانش میں تبدیل ہو گئی"۔[3]

## امام شافعی کا اصول فقہ اور تعبیر دین کا نیا فہم

امام شافعی نے دین کی تعبیر و تشریح کے لیے ایک مخصوص علمی ادارے کے قیام کی نظری بنیاد فراہم کی، جسے وہ مسلمہ اصول فقہ کے تحت منظم کرتے ہیں۔ ان کی یہ کوشش دین میں علماء اور شارحین کے ایک ایسے منظم ادارے کے قیام کا پیش خیمہ بنی جس کے بغیر آنے والے وقتوں میں دین کی دوسری تعبیریں غیر معتبر سمجھی جانے لگیں۔ شافعی نے تعبیر دین کے لیے جو پانچ اصول متعین کیے، ان میں کتاب و سنت، اجماع، آرائے صحابہ، صحابی کی وہ رائے جو کتاب و سنت سے زیادہ قریب ہو اور قیاس۔

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک، ان مذکورہ اصولوں کے تحت امام شافعی نے دین کی تشریح کو ایک منظم اور معیاری عمل بنانے کی کوشش کی، جس میں ہر قدم پر علم کی گہرائی اور محتاط تعبیر کی ضرورت تھی۔ امام شافعی نے علم کو دو حصوں علم

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص150، حاشیہ 207

[2] ایضاً

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص78

عامہ اور علم خاصہ میں تقسیم کیا۔ علم عامہ وہ علم ہے جو تمام مسلمانوں کے لیے ضروری ہے، جیسے قرآن میں بیان کردہ فرائض و حدود۔ اس میں کوئی اختلاف یا تاویل نہیں ہے۔ دوسری طرف، علم خاصہ وہ علم ہے جس میں قیاس اور تاویل کی زیادہ گنجائش ہے اور جسے مخصوص علماء کے گروہ کے لیے محفوظ رکھا گیا۔ شافعی کے نزدیک اس علم کے لیے فقہاء کا ایک مخصوص ادارہ ہونا ضروری ہے، جو امت کے دیگر افراد کو اس فرض کی ادائیگی سے کفایت دے سکے۔ [1]

## تعبیر دین میں فقہاء کی اتھارٹی کا قیام

امام شافعی کی ان تعبیرات نے دین کی تشریح کو ایک پیچیدہ فن میں تبدیل کر دیا، جس کے لیے متخصصین کی ضرورت ناگزیر ہوگئی۔ اس سے نہ صرف عام لوگوں کے لیے دین کی تعبیر مشکل ہوگئی بلکہ فقہاء کی ایک مخصوص جماعت کو دین کی تعبیر کے حوالے سے اتھارٹی کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ شافعی نے فقہ کو ایک ایسا پیچیدہ علمی میدان بنا دیا جس کی تعبیر کے لیے مخصوص علماء کا ہونا لازمی تھا، اور یہ علم خاصہ کی بنیاد پر رسمی طور پر ایک specialized agency کا قیام بن گیا۔ [2]

## ظاہری اور حنبلی مسلک کی فکری وسعت: تجدید، بغاوت، اور اجتہاد کی ناکامیاں

ظاہری اور حنبلی مسلک کی فکری وسعت کو ہمیشہ سے ایک نمایاں خصوصیت کے طور پر دیکھا گیا ہے، جس کی بنیادی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ابن حنبل کو روایتی معنوں میں فقہ کا بانی نہیں سمجھا جاتا، اور یہی بات فقہ ظاہری کے بارے میں بھی کہی جاتی ہے۔ یہ دونوں مکاتب فکر بنیادی طور پر نقدی فقہ سے بغاوت کی علامت ہیں۔ تاہم، باوجود اس کے کہ ابن حزم اور ابن تیمیہ نے فکر اسلامی میں ایک نئی جوت جگانے کی کوشش کی، وہ روایتی فکر کے دائرے سے باہر نکلنے میں ناکام رہے۔ ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک اس ناکامی کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ:

> "ان حضرات نے ایک نئی متوازن فقہ اور اس کے اصول و مبادی کی تلاش میں اپنی تمام تر توجہ تقدیسی تاریخ پر ہی مرکوز رکھی جسے اصطلاح میں روایت و آثار کہا جاتا ہے۔ ثانیاً یہ حضرات پرانے فکری ڈھانچے سے برگشتہ تو ضرور نظر آتے ہیں لیکن یہ کسی بھی قیمت پر روایتی فکری چوکھٹے سے باہر آنے کے لیے تیار نہیں"۔ [3]

ڈاکٹر راشد شاز کی رائے کے مطابق، ابن حزم اور ابن تیمیہ جیسے علما روایتی فکری ڈھانچے سے بغاوت تو کرتے نظر آتے ہیں، لیکن وہ اس چوکھٹے سے باہر آنے کے لیے تیار نہیں تھے۔ اسی طرح، محمد بن عبد الوھاب، جو اسلام کی خالص

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 151 تا 153، حاشیہ 207

[2] ایضاً

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 78

تعلیمات کی طرف واپسی کی خواہش رکھتے تھے، آخر کار روایتی تقدیسی تاریخ کے ایک نئے گروہ کی تشکیل تک ہی محدود رہ گئے۔ روایتی فکر کو چار مکاتب فکر کی حمایت حاصل ہونے کی وجہ سے، ظاہری اور دیگر مکاتب فکر کا دائرہ اثر کم ہو گیا۔

## ابن تیمیہ کا اثر اور مسلم فکر میں ارتعاش

ابن تیمیہ کی فکری بغاوت نے مسلم فکر میں ایک دیرپا ارتعاش پیدا کیا، جس کا اثر آج بھی محسوس کیا جاتا ہے۔ ان کی فکر نے مسلم ذہن کو یونانی فلسفہ کے اثرات سے آزاد کرنے میں کلیدی کردار ادا کیا۔ اس کے ساتھ ہی، ان کے اثرات بعد کے مسلم دانشوروں، جیسے شاہ ولی اللہ، افغانی، عبدہ، رشید رضا، اور علامہ اقبال پر بھی نمایاں رہے۔ شیعہ دنیا میں فکر اسلامی کے بحران نے اسماعیلی اور بابی تحریکوں کو جنم دیا، جو آگے چل کر مسلمانوں کے سوادِ اعظم سے جدا ہو گئیں۔ [1]

## سلفی اور حنفی تحریکوں کی اجتہادی ناکامیاں

سلفی تحریک اور حنفی مدرسہ فکر، دونوں نے اجتہادی فکر کو فروغ دینے کی بھرپور کوشش کی، لیکن دونوں ہی اس میں ناکام رہے۔ اصولی طور پر، سلفیوں کے لیے ائمہ اربعہ کی تعلیمات کو نظر انداز کرنا مشکل نہیں تھا، لیکن عملی طور پر ان روایتی تصورات سے نکلنا نہایت دشوار اور خطرناک ثابت ہوا۔ ائمہ اربعہ کی آراء سے بچنے میں کامیابی حاصل کرنے کے باوجود، وہ روایات پر مکمل انحصار کی وجہ سے اس بات کو نظر انداز کر بیٹھے کہ روایات کی کتابوں میں موجود ایامِ رسول کے بیانات کو صرف ایک تاریخی اور انسانی تشکیل کے طور پر دیکھنا چاہیے۔ ائمہ اربعہ کے انکار میں، سلفی اس قدر متحرک ہو گئے کہ متبادل کی تلاش میں احتیاط اور گہرائی کا وہی معیار برقرار نہ رکھ سکے جو پہلے کے فقہاء کا خاصہ تھا۔ نتیجتاً، وہ اس حقیقت کو بھلا بیٹھے کہ روایات کی کتابوں میں موجود مواد کو بلا تردد اور بغیر کسی شک و شبہ کے قبول نہیں کیا جا سکتا۔ یہاں تک کہ خود محدثین بھی یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ ان روایات میں کوئی ایسا قول موجود ہے جو بعینہٖ رسول اللہ ﷺ کا ہو۔ اسی لیے، حنبلی تحریک کی بغاوت، باوجود اس کے کہ وہ بلند آواز میں اپنی بات کہنے میں کامیاب رہی، بالآخر ایک نئی تقلید کی شکل اختیار کر گئی، جو فقہائے اربعہ کی نہیں بلکہ محدثین ستہ یا تسعہ کی تقلید تھی۔ [2]

## حنفی علماء کے اجتہاد کے محرکات اور محدودیت

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک، حنفی مفکرین کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ جن لوگوں نے فقہ کی موجودہ حالت پر تشویش کا اظہار کیا اور اجتہاد کے فکری حامی بنے، وہ خود بھی اس بات کا پورا ادراک نہیں رکھتے تھے کہ ان کے مجوزہ اجتہاد کے کیا اثرات ہوں گے یا ان کا اس راہ میں کتنا آگے جانا ممکن ہے۔

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص79

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص79 تا80

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"انہوں نے فقہ کی موجودہ جمود کی صورت حال پر اعتراضات تو ضرور کیے تھے، اور ان کی تنقید روایتی فقہاء پر خاصی سخت تھی جو ہر مسئلہ کا حل قدیم فقہ کی کتابوں میں تلاش کرنے کے عادی تھے۔"[1]

تاہم، ان اجتہاد کے حامیوں کے پاس اس سے زیادہ غور و فکر کرنے کی صلاحیت نہیں تھی۔ ان کے نزدیک اجتہاد کا مطلب صرف پرانے تصورات کو ختم کر کے نئے تصورات قائم کرنا تھا، یعنی وہ یہ چاہتے تھے کہ مسلم فکر میں نئے ابو حنیفہ یا شافعی کے لیے راستہ ہموار ہو۔ ان اجتہاد کے داعیوں نے شاید ہی کبھی ان فقہی طریقہ کار پر سوالات اٹھائے ہوں جو ائمہ اربعہ کی تقدیس اور ان کے مقام کو ربوبیت کے قریب لے آئے تھے۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"وہ اس بات کے ادراک سے قاصر رہے کہ نئے ابو حنیفہ یا نئے شافعی کی آمد مسلم فکر کو ایک نئے بحران سے دوچار کر دیے گی۔ جو بلآخر آگے چل کر ایک نئی تقدیسی فقہ کے قیام پر منتج ہو گی۔"[2]

دراصل ہمارے فقہی انحراف اور زوال کی بنیاد انفرادی فقہاء یا ان کی شخصیات میں نہیں، بلکہ فقہی طریقہ کار میں ہے۔ لیکن یہ حیرت کی بات ہے کہ اجتہاد کے داعیوں نے اس اہم مسئلے کو اپنی بحث میں شامل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ دراصل یہ تمام اجتہاد کے حامی جو عہد جدید میں نئے ائمہ کے قیام کی کوشش کر رہے ہیں، دراصل وہ پرانی فقہ کو نئے قالب میں پیش کرنے پر اکتفا کر رہے ہیں۔ ان میں اور تقلید کے داعیوں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ وہ یہ مانتے ہیں کہ اب انسانی ذہن اجتہاد مطلق کے قابل نہیں رہا، اور اب صرف فروعی یا استخراجی اجتہاد ہی ممکن ہے۔[3]

## اقبال کے اجتہادی خیالات اور حدود

مصنف کے نزدیک، علامہ محمد اقبال نے بھی حنفی فقہ پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور اجتہاد کی ضرورت پر زور دیا۔ انہوں نے طلاق اور خلع جیسے مسائل پر فقہائے احناف کو نظر ثانی کی دعوت دی، لیکن اقبال خود بھی مروجہ فقہ کے اصول اربعہ سے آزاد ہونے کو تیار نہیں تھے۔ اقبال کے نزدیک اجتہاد کا مطلب صرف قیاس اور اجماع کو جمہوری اصولوں کی روشنی میں برتنا تھا۔ ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"(علامہ اقبال) بھی اپنے مشہور زمانہ خطبہ اجتہاد میں مروجہ فقہ اور اس کے اصول اربعہ کا دامن ہاتھ سے چھوڑنے پر آمادہ نہیں آتے تھے۔"[4]

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص80

[2] ایضاً

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص80 تا81

[4] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص81

## محمد اقبال کا اجتہادی بصیرت کا فقدان

محمد اقبالؒ نے اپنے خطبات میں اجتہاد کے اہم سوالات اٹھائے، لیکن وہ ان کے جوابات تلاش کرنے میں ناکام رہے۔ اقبال نے فقہ عمر کے اختیارات پر سوالات اٹھائے، جیسے کہ آیا قرآنی احکام میں ترمیم کی جاسکتی ہے یا نہیں، اور اجماع کے ذریعے نص قرآنی کو معطل کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اقبال کے سوالات میں یہ حرارت موجود تھی کہ اگر انہیں سنجیدہ غور و فکر کا موضوع بنایا جاتا تو مسلم فکر کو نئی زندگی مل سکتی تھی۔[1]

## نتیجہ: اجتہاد کی ضرورت اور فکری جمود

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک حنفی مفکرین اور اقبال دونوں نے اجتہاد کی ضرورت پر زور دیا، لیکن ان کے اجتہادی خیالات اور بصیرت میں محدودیت تھی۔ دونوں نے مروجہ فقہ کے اصولوں پر سوالات اٹھانے کی جرات نہیں کی، بلکہ پرانے نظام کو نئے قالب میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم فکر میں اجتہاد کی سعی بلیغ کا آغاز نہیں ہو سکا اور فقہی جمود برقرار رہا۔

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، ابن حزم سے ہمارے عہد تک تحریک اجتہاد نے مختلف مراحل طے کئے ہیں۔ منجمد فقہی روایت کے انکار سے لے کر آج یہ سفر ایک نئی تدوین فقہ کی دعوت سے عبارت ہے۔ البتہ اب تک ہمارے علماء اس خیال کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں کہ فقہ کی ایک نئی تدوین اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جب ہم قدیم فقہی رویے سے لازماً دست کش ہونے کے لئے تیار ہوں۔ گویا مروجہ فقہی فکر کا deconstruction اس راہ کی پہلی منزل ہے، یہ فی نفسہ ایک paradigm شفٹ کا طالب ہے۔ جب تک وحی پر فقہی چوکھٹے سے باہر آکر غور و فکر کی بنیاد نہیں ڈالی جاتی ایک نئی ابتدا مشکل ہی نہیں امر محال ہے۔ افسوس کہ ہمارے مجتہدین جو شعوری طور پر اجتہاد کی پرزور وکالت کرتے ہیں، جذباتی طور پر کسی ایسے عمل کی ابتداء کے لئے اقدام سے گریزاں نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تحریک اجتہاد اپنی تمام تر کاوشوں کے باوجود فقہی فکر میں ایک اصلاحی تحریک بن کر رہ گئی۔[2]

## بیسویں صدی کی اصلاحی تحریکات اور فقہ کا بحران

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک، بیسویں صدی کے آغاز میں امت مسلمہ کو درپیش فکری بحران نے مختلف مصلحین کو اجتہاد اور اصلاحی تحریکات کی جانب متوجہ کیا۔ اس دور میں امت شدید افسردگی کا شکار تھی، خاص طور پر خلافت عثمانیہ کے خاتمے کے بعد۔ اس بحران کے دوران، علماء نے محسوس کیا کہ فقہ اور مذہبی فکر کی از سر نو تشکیل کی ضرورت ہے تاکہ امت کے بکھرے گروہوں کو متحد کیا جاسکے۔

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 81

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 85

## فقہی اختلافات اور امت کے انتشار کے اسباب

مصنف کے نزدیک، ماضی کے تاریخی بحرانوں جیسے سقوط بغداد، غرناطہ[1]، دہلی کی تباہی، اور خلافت عثمانیہ کے انہدام نے واضح طور پر یہ اشارہ دیا کہ مسلکی اختلافات اور فقہی جدال نے امت کے زوال میں اہم کردار ادا کیا۔ ان حالات میں، مصلحین نے مختلف فقہی مسالک کے درمیان مصالحتی فارمولے تلاش کرنے کی کوشش کی تاکہ ان اختلافات کو کم کیا جاسکے اور ایک جدید، مؤثر اور جامع اسلامی فکر کی تشکیل کی جاسکے۔[2]

## اصلاحی تحریکات اور فقہی مسالک سے استفادہ

مصر، تیونس، عراق، برطانوی ہند اور پاکستان میں اٹھنے والی اصلاحی تحریکات نے چاروں مکاتب فقہی سے استفادہ کیا اور ان کی مشترکہ خصوصیت یہ تھی کہ انہوں نے فقہ کو امر ربی کی انسانی تفہیم و تعبیر کے طور پر دیکھا۔ ان مصلحین نے انسانی تعبیر کے ڈھانچوں کو عصر حاضر کے مطابق بنانے کے لئے اجتہاد کی راہیں کھولیں۔

## مختلف ممالک میں اصلاحات

- **مصر:** 1920ء میں ایک قانون وضع کیا گیا جس نے عدالتوں کو مختلف فقہی مسالک سے استفادہ کرنے کی اجازت دی۔
- **شام:** 1336ھ میں نئے شرعی قوانین نے چاروں مکاتب فقہی سے استفادہ کی راہ نکالی، مثال کے طور پر شوہر کے مرض کی صورت میں عورت کو طلاق کا اختیار دیا گیا۔
- **تیونس:** 1957ء میں شخصی قانون میں اصلاحات کی گئیں جن میں تعدد ازدواج کو ممنوع قرار دیا گیا اور عدالت سے باہر طلاق کو غیر قانونی قرار دیا گیا۔

---

[1] غرناطہ، اسپین کے جنوبی علاقے اندلس (Andalusia) کا ایک مشہور شہر ہونے کے ساتھ غرناطہ صوبے (Granada Province) کا دارالحکومت بھی ہے۔ یہ دریائے جینل (Genil) کے کنارے، سیرا نیوادا (Sierra Nevada) پہاڑی سلسلے کی ڈھلوان پر واقع ہے، سطح سمندر سے تقریباً 689 میٹر بلند۔ اسلامی دور میں یہ غرناطہ کی سلطنت کا مرکز بنا اور 1492ء میں کیتھولک بادشاہوں فرڈینیڈ اور ازابیلا کے ہاتھوں فتح ہوا۔ غرناطہ میں کئی عظیم تاریخی اور فنکارانہ یادگاریں موجود ہیں۔ مشہور ترین مقام "الحمرا محل" ہے، جو دریائے داڑو کے کنارے واقع ہے۔ غرناطہ کا گوتھک طرز تعمیر کا "کیتھیڈرل" اور کئی دیگر عیسائی خانقاہیں بھی قابل دید ہیں۔ غرناطہ صنعتی، زرعی اور ثقافتی سرگرمیوں کا مرکز ہے۔ (آبادی: تقریباً 2,37,818 افراد، 2013 تخمینہ)

("Granada | History, Culture, & Cuisine | Britannica" , britannica.com, https://www.britannica.com/place/Granada-Spain , Accessed Apr 27, 2025)

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 85

- ❖ **برطانوی ہند:** 1939ء میں انفساخ ازدواج کا قانون نافذ کیا گیا جس نے فقہ مالکی کے ذریعہ فقہ حنفی کی اصلاح کی کوشش کی۔
- ❖ **پاکستان:** 1941ء کے عائلی قوانین میں مختلف مسالک سے استفادہ کیا گیا اور محجوب ارث پوتے کو وارث قرار دیا گیا۔

یہ اصلاحات اس بات کی نشاندہی کرتی ہیں کہ بیسویں صدی کے مصلحین نے فقہی جمود کو ختم کرنے اور اسلامی فکر کو جدید دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی بھرپور کوشش کی۔[1]

## فقہی فکر کی تحدیدات اور قرآنی ہدایت کی از سر نو تفہیم

مصنف کے مطابق، تحریک اصلاح کی ان کوششوں سے وقتی طور پر بعض فقہی پابندیوں سے نجات کا راستہ کھلا۔ اس بات کا احساس کم ہوا کہ دینی زندگی گزارنے کے لیے صرف ایک ہی فقہی مکتبہ فکر کی جامد تقلید ضروری نہیں ہے۔ تاہم، یہ اصلاحی تحریک مروجہ فقہی ڈھانچوں اور ان کے طریقہ کار پر از سر نو تنقیدی غور و فکر کی بنیاد قائم نہ کر سکی۔ یہ اصلاحی اقدامات، جو اجتہاد کے نام سے شروع ہوئے تھے اور بوجوہ اصلاح کی صورت اختیار کر گئے تھے، بنیادی طور پر مروجہ فقہی ڈھانچوں کے اسیر ہو کر رہ گئے، جو مجتہد مطلق کے بجائے مجتہد فروع ہی پیدا کر سکتے تھے۔ ایسے حالات میں، فقہ کے ذریعے جو فکری الجھنیں ہماری مذہبی فکر میں داخل ہو چکی تھیں، ان کا سدباب ممکن نہ تھا۔ نتیجتاً، مذہبی فکر پر جمود برقرار رہا، جسے مستحکم کرنے میں مروجہ فقہی طریقہ کار نے اہم کردار ادا کیا تھا۔ تحریک اجتہاد نے نئے مسائل پر غور و فکر کی دعوت دی، مگر ان مسائل کا حل انہی قدیم فقہی طریقوں سے نکالنے کی کوشش جاری رہی۔ اس طرح، ہماری دینی فکر قدیم فقہی نقطہ نظر کی اسیر رہی اور ہم ان آراء الرجال کے چنگل سے نکل نہ سکے جو قدیم فقہ میں نص کا درجہ حاصل کر چکی تھیں۔[2]

## نئے مسائل پر غور و فکر کے چیلنجز

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، اصول فقہ پر فنی اور فکری اعتراضات کے بجائے مجتہدین کی تمام تر توجہ فروعی مسائل پر رہی۔ نتیجتاً، نئے مسائل پر غور و فکر کے دوران بھی قدیم فقہی ڈھانچوں کے استعمال سے مضحکہ خیز صورتحال پیدا ہوئی۔ مثلاً، جب زندگی کی بدلتی ہوئی ضروریات کے باعث تین مسجدوں میں جدید آلات کا استعمال ہونے لگا، تو فقہاء کے درمیان لاؤڈ اسپیکر کے استعمال پر سخت اختلاف پیدا ہوا۔ یہ بحث کی گئی کہ مائیکروفون سے نکلنے والی آواز اصل ہے یا محض عکس۔[3]

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص86

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص87

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص87 تا88

## فقہی تعلیم کا ارتقاء اور اس کے نتائج

مصنف کے نزدیک، فقہ کے مروجہ ڈھانچوں میں پرانی سائنسی معلومات کا اثر نمایاں تھا۔ مثال کے طور پر، لاؤڈ اسپیکر کو پہلے مفسد نماز قرار دیا گیا، لیکن بعد میں جب اس کی حقیقت سامنے آئی، تو اس کے جواز کا فتویٰ دیا گیا، البتہ بعض فقہاء کے نزدیک اس کے استعمال میں کراہت باقی رہی۔ اس طرح، نئی ایجادات کے حوالے سے فقہ کی قدامت پسندی اور ان مسائل پر غور و فکر میں قدیم مفروضات کی پابندی نے مضحکہ خیز نتائج پیدا کیے۔[1]

## قرآن سے راست استفادے میں رکاوٹیں

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک، فقہاء نے کتاب ہدایت سے راست استفادے کے لئے مفروضہ علوم کی ایک طویل فہرست تیار کر دی، جس میں مہارت کے بغیر قرآن مجید سے راست استفادہ ممنوع قرار پایا۔ جیسے جیسے فقہ کا ارتقاء ہوا، اس فہرست میں اضافہ ہوتا گیا۔ جلال الدین سیوطی کے زمانے تک، کتاب ہدایت سے راست استفادے کے لیے پچیس علوم میں مہارت کی شرط عائد کی گئی، جس نے نئے غور و فکر کے امکانات پر قدغن لگا دی۔ فقہ کے اندر ہونے والی بغاوتیں بھی مروجہ افکار کا ہی توسیعی حصہ بن گئیں، کیونکہ فقہ نے مجتہد مطلق کے لئے ایسا معیار قائم کیا تھا، جو بظاہر نئے اجتہاد کی دعوت دیتا تھا، مگر در حقیقت اس نے اجتہاد کے دروازے بند کر دیے تھے۔[2]

## فقہ کا بطور واحد مستند مذہبی اعلامیہ

مصنف کے نزدیک، فقہ، جسے مذہبی فکر کے واحد مستند اعلامیے کی حیثیت حاصل ہو چکی تھی، اب مسلم فکر کی تمام حرارت اور زندگی اس کے احیاء پر منحصر تھی۔ احیاء کا عمل وحی کی براہ راست مداخلت کے بغیر ممکن نہ تھا، مگر بدقسمتی سے فقہاء نے اس پر پچیس علوم کا ناقابل شکست قفل لگا دیا تھا، جسے عام انسان تو کجا، عبقریات بھی توڑنے سے قاصر تھے۔ مسلمانوں کی فکری تاریخ میں کسی ایسے شخص کا تذکرہ نہیں ملتا جو بیک وقت ان تمام علوم میں ید طولی رکھتا ہو۔ مزید برآں، کبار فقہاء یا قدیم مفسرین کے عہد تک ان میں سے بہت سے علوم وجود میں بھی نہیں آئے تھے۔ مثال کے طور پر، اقبال نے بھی تعدد ازدواج کے خلاف یہ دلیل دی کہ آیت ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾[3]۔ ترجمہ: "ہاں اگر تمہیں یہ خطرہ ہو کہ تم (ان بیویوں) کے درمیاں انصاف نہ کر سکو گے۔" کا مقصد دراصل یک زوجگی کو فروغ دینا ہے، کہ عملی زندگی میں ایک سے زیادہ بیویوں کے مابین عدل ممکن نہیں۔ ہمارے مسلکی دین بھی، جو قدیم فقہی فریم ورک سے نالاں ہیں، اور جسے وہ کتاب ہدایت

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص89

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص90تا91

[3] النساء، 03:04

کی تفہیم میں غیر ضروری سمجھتے ہیں، وہ بھی قرآن مجید کو فقہی لب و لہجے سے بلند ہو کر پڑھنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔[1]

## ضرورت نئی فقہ کی نہیں، بلکہ نئے مطالعے کی ہے۔

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، حقیقت میں ضرورت نئی فقہ کی نہیں بلکہ کتاب ہدایت کے نئے مطالعے کی ہے۔ ایک ایسا مطالعہ جو ہمیں مروجہ فقہی فریم ورک سے باہر آکر قرآن سے براہ راست رہنمائی حاصل کرنے کا راستہ دکھا سکے۔ مثال کے طور پر، آیت ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾[2]۔ ترجمہ: "مرد عورتوں کے نگراں ہیں۔" میں کسی دائمی فقہی کیلیے کا بیان نہیں ہوا ہے، بلکہ یہ ایک ایسے معاشی پس منظر سے مشروط ہے جس میں عورتیں مالی امور میں پوری طرح مردوں کی محتاج تھیں۔ نیز مصنف کے مطابق غیر فقہی فریم ورک میں قرآنی آیات کا مطالعہ ہمیں قرآن کی لازوال معنویت اور تازگی کا پتہ دیتا ہے۔ وحی ربانی کے صفحات میں قاری کو ایک ایسی روشنی کا احساس ہوتا ہے جو تاریک راہوں کو منور کرنے کا سامان رکھتی ہے۔[3]

## فقہی مطالعے کی مشکلات اور آیات کی منسوخی کا تصور

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، اس کے برعکس، کتاب ہدایت کا فقہی مطالعہ مکی اور مدنی آیات کو ایک دوسرے کی ضد اور باہم متحارب بنا کر پیش کرتا ہے۔ یہ سمجھنے کے بجائے کہ مختلف آیات میں لب و لہجے کا فرق یا احکام کا اختلاف ماحولیاتی پیراڈائم کی وجہ سے ہے، اسے ناسخ و منسوخ پر محمول کیا جاتا ہے، اور پھر منسوخ آیات کا تعین کرنے کے لیے متخصصین کا ایک گروہ کتاب ہدایت پر اجارہ داری قائم کر لیتا ہے۔[4]

## قرآن کو کتاب فقہ کے بجائے کتاب ہدایت کی حیثیت سے دیکھنے کی ضرورت

ضرورت اس بات کی ہے کہ قرآن کو کتاب فقہ کی بجائے کتاب ہدایت کی حیثیت سے دیکھا جائے۔ جب تک اس کے فقہی مطالعے پر اصرار باقی رہے گا، قرآن کی حقیقی غایت کو حاصل کرنا ممکن نہیں ہو گا۔ قرآن ایک ایسے منصفانہ معاشرے کے قیام کا طالب ہے جہاں انسانوں کا استحصال ختم ہو جائے، کمزوروں کی داد رسی ہو، اور ایک منصفانہ سماجی نظام قائم ہو۔ قرآن کو ایک آزادانہ مطالعے کی روشنی میں دیکھنے کی ضرورت ہے تاکہ ہم اس کی غایت قرآنی کو سمجھ سکیں، جو

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص91

[2] النساء، 34:04

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص92

[4] ایضاً

تاریخ کے بجائے خود قرآنی پیراڈائم کے اندر سے برآمد ہونی چاہیے۔ یہ عمل امت کے تمام مکاتب فکر کو یکساں اعتبار دے سکتا ہے۔[1]

## تحقیقی جائزہ

مقالہ نگار کے مطابق، اس فصل میں مصنف ڈاکٹر راشد شاز کی طرف سے پیش کیے گئے کسی بھی موقف پر دلائل بلکل نہ ہونے کے برابر ہیں۔

### ا۔ ابن حزم اور ابن تیمیہؒ کے افکار

مقالہ نگار کے مطابق، ابن حزمؒ کو صرف "فقہی تعبیرات کے منکر" کے طور پر پیش کرنا ایک محدود اور یک طرفہ تاثر ہے۔ انہوں نے فقہ اور اجتہاد کو اصولی بنیادوں پر قائم کرنے کی کوشش کی۔ اپنی کتاب "الاحکام فی اصول الأحکام" کے آخری باب الموفي أربعين میں اجتہاد کی تین اقسام میں سے تیسری قسم "اجتہاد بلا دلیل" یا "غیر معذور اجتہاد" پر سخت تنقید کی، کیونکہ اس میں شخص محض قیاس، گمان یا وراثتی تقلید کی بنیاد پر فتویٰ دیتا ہے۔ ابن حزمؒ کے نزدیک اجتہاد صرف اسی وقت دینی فریضہ ہے جب وہ نصوصِ شریعت (قرآن و سنت) پر مبنی ہو۔ ابن تیمیہؒ کے اجمالی ذکر پر تحقیق کرنا ایک پیچیدہ اور دشوار عمل ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، ملا علی قاری کا قول بجا طور پر درست ہے کہ ہم مسلمانوں پر خدا کی طرف سے یہ حکم نازل نہیں ہوا کہ آپ چاروں فقہوں میں سے کسی ایک کے کو ماننے کے مکلف ہیں لیکن قرآن و سنت کو تو مضبوطی سے پکڑنے کا مکلف تو بنایا ہے، اب اگر کسی فقیہ کی تعبیرات ﴿وَّ اتَّبِعْ سَبِيْلَ مَنْ اَنَابَ اِلَيَّ﴾[2]۔ ترجمہ: "اور ایسے شخص کا راستہ اپناؤ جس نے مجھ سے لو لگا رکھی ہو۔" کا واضح نشان ہوں تو کیا حرج ہے اتباع نہ کرنے کی۔ تاہم، شاہ ولی اللہؒ کے قول کو مصنف نے غلط انداز میں پیش کیا ہے۔ درحقیقت، شاہ ولی اللہ کا بیان اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ ہم کسی فقیہ کی اقتداء صرف اس کے علم کتاب و سنت کی بنیاد پر کرتے ہے، نہ کہ اس فقہ پر ایمان لانے، اسے معصوم سمجھنے یا اس کی اطاعت کو فرض ماننے کی وجہ سے۔

مصنف کی جانب سے ربانی اصولوں کو زمینی حقائق سے ہم آہنگ نہ کرنے کی ترغیب حیران کن ہے۔ فطرتی دین کے ربانی اصولوں کا زمینی حقائق سے ہم آہنگ ہونا ناگزیر ایسے ہی ہے جیسے مشرکین مکہ کا خلاف فطرت فرشتے کو رسول طلب کرنے پر، اللہ کی طرف سے رسولوں کا انسان ہونے کا ثبوت آیت ﴿وَ مَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِىٓ اِلَيهِمْ﴾[3]۔ ترجمہ: "اور (اے پیغمبر!) ہم نے تم سے پہلے بھی کسی اور کو نہیں، انسانوں ہی کو پیغمبر بنا کر بھیجا تھا جن پر ہم وحی

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص94

[2] لقمٰن، 15:31

[3] النحل، 43:16

نازل کرتے تھے۔" کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے۔ جو ایک فطری ضرورت ہے۔ مجتہدین نے اپنے اصول کسی دوسرے فقیہ پر مسلط نہیں کیے، بلکہ فقہاء کی مختلف آراء کا وجود ایک فطری امر ہے، اجتہاد کا تقاضا یہی ہے کہ ہر مجتہد اپنی فہم اور حالات کے مطابق اجتہاد کرے نہ کہ صرف پہلے سے موجود اجتہادات کو اپنانے پر مجبور ہو۔ فقہاء کے مابین اختلاف کے اسباب پہلے بیان ہو چکے ہیں۔ اگر کوئی اجتہاد کرنے کے قابل ہے تو اس شخص پر تو اجتہاد فرض عین ہے، تو وہ کیوں دوسرے مجتہد کے اجتہاد پر مکتفی ہو؟ نیز مصنف نے جس بے اطمینانی کو ہر بعد آنے والے فقہی مسلک کی بنیادی وجہ قرار دیا ہے، وہ بات جزوی طور پر تو درست ہو سکتی ہے، لیکن محض بے اطمینانی یا جمود کو ہر نئے فقہی مکتب کی canonization کا سبب قرار دینا مناسب نہیں۔ مثال کے طور پر امام شافعیؒ ہی کو لے لیجیے جیسا کہ احمد الشمسی[1] نے اپنی کتاب The Canonization of Islamic Law میں واضح کیا ہے کہ امام شافعی کا اصولِ استنباط ہی احناف اور مالکیہ سے مختلف تھا، نہ کہ صرف پچھلے مکاتب پر عدم اطمینان کا نتیجہ۔ البتہ مصنف نے یہاں یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ بعد میں آنے والا فقیہ کسی سابقہ فقیہ سے اختلاف رائے نہ رکھیں، حالانکہ ایک طرف تو وہ مفقود فقہوں کا غم ظاہر کرتے ہیں، جبکہ دوسری طرف فقہائے اربعہ کی مدون فقہ کے درمیان اجتہادی مسائل کے اختلاف کو شریعت ربانی اور انسانی تعبیر میں تناؤ کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

## ۲۔ امام شافعی کا فقہی نقطہ نظر

امام شافعی کے حنفی اور مالکی ہونے پر پہلے بھی بحث گزر چکی ہے۔ نیز استحسان ثانوی مصادر شریعت میں سے جس کی حجیت کے وہ قائل نہیں۔ مقالہ نگار کے نزدیک ڈاکٹر راشد شاز کے تجزیے میں امام شافعی کی فقہی خدمات کو ایک منفرد اور تنقیدی زاویے سے دیکھا گیا ہے، لیکن اس تجزیے میں کئی جگہ تاریخی حقائق اور علمی اصولوں کی غلط تشریح نظر آتی ہے۔

---

[1] ڈاکٹر احمد الشامسی، جو اس وقت یونیورسٹی آف شکاگو کے ڈیپارٹمنٹ آف نیئر ایسٹرن لینگویجز اینڈ سیولائزیشن میں اسلامی فکر کے اسسٹنٹ پروفیسر کے طور پر خدمات انجام دے رہے ہیں، اسلامی علمی روایت کے ممتاز محققین میں شمار ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر الشامسی کی تحقیق کا بنیادی مرکز اسلامی قانون، علم کلام، زبانی و تحریری علمی ثقافت، اور کلاسیکی اسلامی تعلیم ہے۔ ان کی علمی کاوشیں اس بات پر مرکوز ہیں کہ اسلامی روایت میں مذہبی اتھارٹی (دینی اختیار) کو مختلف ادوار میں کس طرح تشکیل دیا گیا اور اس کی تعبیر کیسے بدلی۔ ان کی مشہور کتاب *"The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Cambridge University Press, 2013) اسلامی قانون کی ابتدا، اس کے مقدس ماخذوں کے تعین، اور اس کے ادارتی اور فکری ارتقا کا ایک جامع مطالعہ ہے، جسے علمی دنیا میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ ڈاکٹر الشامسی کا آئندہ منصوبہ انیسویں اور بیسویں صدی کے اوائل میں پرنٹنگ پریس کے ذریعے اسلامی علمی روایت کی تجدید سے متعلق ہے، جس میں وہ یہ جائزہ لیں گے کہ کس طرح اشاعت (چھاپ) کے نئے ذرائع نے اسلامی علوم، متون، اور فکری رہنمائی کو جدید دنیا میں دوبارہ متحرک کیا۔ ہم ان کی علمی کاوشوں کو سراہتے ہیں اور امید کرتے ہیں کہ ان کی تحقیق اسلامی فکر کے مطالعے میں نئے زاویے اور گہرائی فراہم کرے گی۔
(Jadaliyya, *Jadaliyya.com*, Accessed on: May 09, 2025, https://www.jadaliyya.com/Author/3323)

مصنف نے امام شافعی کی اجتہادی کوششوں کو مثبت اصلاحی اقدام کے بجائے فقہ میں پیچیدگی اور جمود پیدا کرنے کی کوشش کے طور پر پیش کیا ہے۔ حقیقت میں امام شافعی کا مقصد قرآن و سنت کی بنیاد پر ایک منظم اور معیاری اصول فقہ تشکیل دینا تھا تاکہ اجتہاد میں معیار اور استدلال کی گہرائی پیدا ہو۔ اس کوشش کو فقہ کو پیچیدہ اور عوام سے دور بنانے کا ذریعہ قرار دینا علمی طور پر محل نظر ہے۔

اسی طرح، مصنف نے امام شافعی کی جانب سے علم کو "علم عامہ" اور "علم خاصہ" میں تقسیم کرنے کی کوشش کو بھی ایک طبقاتی تقسیم قرار دیا، جسے صرف مخصوص علماء تک محدود کر دیا گیا۔ حالانکہ امام شافعی لکھتے ہیں:

" قال الشافعي فقال لي قائل ما العِلْمُ وما يَجِبُ على الناس في العلم فقلت له العلم عِلْمان علمُ عامَّةٍ لا يَسَعُ لِغاً غيرَ مغلوب على عقْلِه جَهْلُهُ--- الخ "[1]

امام شافعیؒ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے کہ علم عامہ میں بنیادی دینی احکام شامل ہیں، جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور حرام کاموں سے بچنا (زنا، قتل، چوری، شراب نوشی)۔ یہ احکام قرآن کی نصوص اور متواتر روایت سے ثابت ہیں، جن میں غلطی یا تاویل کی گنجائش نہیں اور تمام مسلمان ان پر متفق ہیں۔

جبکہ علم خاصہ کے بارے میں امام شافعی فرماتے ہیں:

"قلت له ملـيَنُوبُ العِباد مِن فُروع الفرائض وما يُخَصُّ به مِن الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب ولا في أكثر نص سنة وإن كانت في شئ سنة فإنما هي من أخبار الخاصة ولا أخبارِ العامَّة وما كان منه يحتمل التأويل ويُسْتَدْرَكُ قِياسًا"[2]

امام شافعی کے علم الخاصہ کے حوالے سے اس قول سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مخصوص دینی علم جو نصِ قرآنی یا متواتر سنت سے براہِ راست واضح نہیں ہوتا، بلکہ اجتہاد، قیاس، اور تاویل کے ذریعے اخذ کیا جاتا ہے۔ یہ علم عامۃ الناس پر واجب نہیں بلکہ اہلِ اجتہاد اور علماء کے لیے مخصوص ہے، اور اس کا سیکھنا حالات و ضرورت کے تحت ہوتا ہے، نہ کہ ہر فرد پر لازم۔ اب امام شافعی کی اس تقسیم سے علم کی ذمہ داریوں اور دائرہ کار کی وضاحت ہوتی ہے جس کا مقصد علم کی سطحوں کی وضاحت اور اجتہاد میں درکار مہارت کو نمایاں کرنا تھا، نہ کہ دین کو عوام سے دور کرنا۔ نیز علومِ شرعیہ کے حصول کا راستہ ہر اُس شخص کے لیے کھلا ہے جو اخلاص اور محنت کے ساتھ ان علوم کو سیکھنا چاہے۔ لیکن یہ آزادی ہرگز اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ عامۃ الناس دین کے معاملے میں من چاہی آراء و تعبیرات پیش کریں یا بغیر علمی بنیاد کے شرعی امور میں مداخلت کریں۔ دین کی صحیح تفہیم کے لیے گہرا علمی شعور اور اجتہادی اہلیت ناگزیر ہے، جو صرف ان افراد کے لیے ممکن ہے جنہوں نے اس میدان میں مناسب علمی تربیت حاصل کی ہو۔ البتہ، ڈاکٹر راشد شاز کا یہ دعویٰ کہ امام شافعی نے وحی کو

---

[1] محمد بن ادریس الشافعی، الرسالۃ، تحقیق و شرح: أحمد محمد شاکر، ص357

[2] محمد بن ادریس الشافعی، الرسالۃ، ص359

روایات کے تابع کر دیا، علمی اور تاریخی طور پر غلط ہے۔ در حقیقت، مصنف اصول اربعہ کو تسلیم نہیں کرتے، اسی لیے وہ احادیث وروایات کو فقہاء کی تعبیرات کا نتیجہ قرار دے کر انہیں وحی کے تابع کرنے کی بات کرتے ہیں۔ جبکہ امام شافعی نے ہمیشہ قرآن کو بنیادی ماخذ اور سنت کو اس کے بعد دوسرے درجے پر رکھا، اور ان کی تمام اصولی کوششیں انہی دونوں ماخذوں کے درمیان توازن پیدا کرنے کے لیے تھیں۔

مقالہ نگار کے نزدیک اسی طرح مصنف کا ایک اور متنازعہ نکتہ یہ بھی ہے کہ امام شافعی کی اصولی تدوین کے بعد فقہاء کی اجارہ داری قائم ہو گئی اور عام لوگ دین کی تعبیر کے عمل سے باہر ہو گئے۔ حالانکہ امام شافعی کی اصول فقہ کی تدوین کا مقصد اجتہاد کو بے قاعدگی سے بچانا اور اسے قرآن و سنت کے دائرے میں رکھنا تھا۔ فقہ میں جمود اور اجتہاد کے دروازے بند ہونے کا معاملہ امام شافعی کے بعد پیش آیا، جسے ان کے سر تھوپنا تاریخی لحاظ سے درست نہیں۔

آخر میں، مصنف نے امام شافعی کے فقہی اصولوں کو ایک ایسی دوائی سے تشبیہ دی ہے جو اپنی مدت ختم ہونے کے بعد نقصان دہ ہو جاتی ہے۔ یہ تشبیہ جذباتی اور مبالغہ آمیز ہے۔ امام شافعی کے اصولوں نے اپنے وقت میں نہ صرف علمی وضاحت فراہم کی بلکہ بعد کے ادوار کے لیے بھی ایک مضبوط بنیاد رکھی۔ جمود کی صورت حال بعد میں پیش آنے والے مختلف عوامل کی وجہ سے پیدا ہوئی، جس کا تعلق امام شافعی کی اصلاحی کوششوں سے نہیں تھا۔

## ۳۔ ظاہری اور حنبلی مسلک کی فکری وسعت: تجدید، بغاوت اور اجتہاد کی ناکامیاں

مقالہ نگار کے نزدیک، مصنف نے ظاہری اور حنبلی فقہ کو "نقدی فقہ سے بغاوت" قرار دیا ہے، جو ایک مبالغہ آمیز اور غیر درست دعویٰ ہے۔ حنبلی فقہ روایتی فقہی اصولوں پر ہی مبنی ہے، البتہ یہ قیاس اور استحسان پر زیادہ انحصار نہیں کرتی۔ ابن حزم کی فقہ ظاہری اگرچہ قیاس کو مسترد کرتی ہے، لیکن یہ اصولِ فقہ (قرآن و حدیث) کے اندر ہی رہ کر ایک اجتہادی زاویہ فراہم کرتی ہے۔ اس لیے یہ کہنا کہ یہ دونوں مکاتب فکر روایتی فقہ سے "بغاوت" کی علامت ہیں، ایک تاریخی اور علمی مغالطہ ہے۔

نیز مصنف نے ابن حزم اور ابن تیمیہ کی فکری کاوشوں کو اس بنیاد پر رد کر دیا کہ وہ "روایتی فکری ڈھانچے سے باہر نکلنے میں ناکام رہے۔" یہ نقطہ نظر کئی پہلوؤں سے ناقص ہے: ابن تیمیہ کی فکر نے تقلیدی جمود کو چیلنج کیا اور قرآن و سنت کو براہِ راست فہم کا ذریعہ بنانے پر زور دیا۔ وہ اجتہاد کے قائل تھے اور تقلید محض کو رد کرتے تھے۔ ابن حزم نے ظاہری مسلک کی بنیاد رکھی، جو قیاس اور اجماع کو مسترد کر کے نصوص پر براہِ راست انحصار کرتا تھا۔ یہ روایتی فقہ سے مکمل الگ راستہ تھا، اس لیے یہ کہنا کہ وہ فکری چوکھٹے سے باہر نکلنے میں ناکام رہے، حقیقت کے خلاف ہے۔ ابن تیمیہ نے صوفیانہ نظریات، علمِ کلام، اور یونانی فلسفے کے اثرات کا تنقیدی جائزہ لیا۔ اگر وہ "روایتی فکری چوکھٹے سے باہر نہیں نکلے "تو پھر کون نکلا؟

مصنف کا کہنا ہے کہ محمد بن عبد الوھاب نے اسلام کی خالص تعلیمات کی طرف واپسی کی کوشش کی، لیکن وہ روایتی تقدیسی تاریخ کے نئے گروہ تک محدود ہو گئے۔ یہ تجزیہ ایک سطحی نظر پیش کرتا ہے۔ محمد بن عبد الوھاب نے جمود کے خلاف تحریک چلائی، بدعات کی مخالفت کی، اور توحید پر زور دیا۔ اگرچہ ان کی تحریک میں شدت پسندی کے عناصر شامل ہو گئے، لیکن اس کو محض ایک "نیا تقدیسی گروہ" قرار دینا حقیقت سے دور ہے۔ ان کی تحریک کا سیاسی اثر بھی نمایاں تھا، جس نے جزیرہ نما عرب میں ایک نئی فقہی و دینی شناخت کو فروغ دیا۔

مقالہ نگار کے مطابق، مصنف نے ابن تیمیہ کی فکری بغاوت کو محض مسلم فکر میں "ارتعاش" پیدا کرنے تک محدود کر دیا، جبکہ حقیقت میں ابن تیمیہ کا اثر کہیں زیادہ گہرا تھا۔ ابن تیمیہ کی فکر نے بعد کے کئی بڑے علما کو متاثر کیا، جیسے شاہ ولی اللہ، افغانی، عبدہ، اور رشید رضا۔ ان کی تحریریں آج بھی سلفی اور دیگر اصلاحی تحریکوں کے لیے فکری بنیاد فراہم کرتی ہیں۔ یونانی فلسفے اور علمِ کلام پر ان کی تنقید نے مسلم فکر میں عقلیت پسندی کے بجائے براہِ راست نصوص پر انحصار کے رجحان کو فروغ دیا۔ نیز ڈاکٹر راشد شاز کا یہ کہنا کہ وہ "روایتی چوکھٹے سے باہر نہیں نکلے"، ان کی فکری میراث سے ناواقفیت کو ظاہر کرتا ہے۔

اسی طرح مصنف نے دعویٰ کیا کہ سلفی تحریک نے اجتہادی فکر کو فروغ دینے کی کوشش کی، لیکن ناکام رہی، اور وہ فقہائے اربعہ سے بچنے کے باوجود "روایات پر مکمل انحصار" کی غلطی کر بیٹھی میں کئی مغالطے موجود ہیں:

1۔ سلفی تحریک نے تقلید سے آزاد ہونے اور براہِ راست قرآن و حدیث سے استنباط پر زور دیا، جو خود ایک اجتہادی عمل ہے۔

2۔ مصنف کا یہ کہنا کہ "روایات کو تاریخی اور انسانی تشکیل کے طور پر دیکھا جانا چاہیے" خود ایک غیر روایتی رائے ہے، کیونکہ اسلامی علوم میں حدیث کو بنیادی ماخذ سمجھا جاتا ہے، نہ کہ محض ایک تاریخی مواد۔ نیز مصنف کے اس موقف پر پہلے بحث گزر چکی ہے۔

3۔ سلفیوں نے فقہ کی بجائے حدیث پر زیادہ انحصار کیا، جو ایک الگ مسئلہ ہو سکتا ہے، لیکن یہ کہنا کہ وہ اجتہادی فکر میں ناکام رہے، یک طرفہ تجزیہ ہے۔

4۔ مصنف نے یہاں یہ غلط تاثر دیا ہے کہ محدثین خود اپنی جمع کردہ روایات کو رسول اللہ ﷺ کے اقوال کے طور پر قطعی طور پر پیش نہیں کرتے، حالانکہ جمہور محدثین صحیح سند کے ساتھ مروی احادیث کو ظنی الثبوت ضرور مانتے ہیں، مگر ان کی نسبتِ رسول ﷺ کی طرف پر اطمینان رکھتے ہیں۔ یہ ایک علمی احتیاط ہے، نہ کہ بے یقینی۔

5۔ مصنف نے کہا کہ "حنبلی تحریک ایک نئی تقلید بن گئی، جو فقہائے اربعہ کی نہیں بلکہ محدثین ستہ یا تسعہ کی تقلید تھی۔" یہ ایک بڑا مغالطہ ہے: یہ دعویٰ درست نہیں، کیونکہ حنبلی تحریک نے محض محدثین کی تقلید نہیں کی بلکہ نصوص پر براہِ راست اجتہاد کے اصول کو برقرار رکھا؛ وہ ایک اصولی رجحان تھی، نہ کہ محدثانہ روایت کی تقلیدی پیروی۔

درحقیقت مصنف کا پورا تجزیہ فقہ، اجتہاد، اور اسلامی تاریخ کے کئی بنیادی اصولوں سے لاعلمی پر مبنی ہے۔ وہ اجتہاد کو deconstruction کے مترادف سمجھتے ہیں، جبکہ اجتہاد ایک ارتقائی عمل ہے، نہ کہ مکمل انہدام۔ اسی طرح، وہ فقہ اور حدیث کی علمی حیثیت کو غلط زاویے سے دیکھ رہے ہیں، جس کی وجہ سے ان کے نتائج متعصبانہ اور حقیقت سے دور ہو جاتے ہیں۔

## ۴۔ حنفی علماء کے اجتہادات اور محرکات

مقالہ نگار کے مطابق مصنف نے حنفی مکتبِ فکر میں اجتہاد کی ناکامی کو قدیم مصادر و مراجع پر انحصار کے ساتھ جوڑا ہے۔ تاہم کسی مسئلے پر پہلے سے اجتہادی آراء موجود ہوں، جو گہرے تدبر اور محنتِ شاقہ کے بعد اخذ کی گئی ہوں، تو ان پر دوبارہ اجتہاد کی ضرورت کیوں پیش آئے؟ خصوصاً جب ان فقہاء کی تعبیرات مقاصدِ شریعہ کی روشنی میں کی گئی ہوں، جو شریعت کے اصولی اہداف سے ہم آہنگ اور عملی تقاضوں کے مطابق ہوں۔ نیز ائمہ دین کی تقدیس پر مقالہ میں پہلے بحث گزر چکی ہے۔

جہاں تک مصنف کا یہ کہنا کہ "نئے ابو حنیفہ یا شافعی کی آمد مسلم فکر میں ایک نیا بحران پیدا کرے گی جو آگے چل کر ایک اور تقدیسی فقہ کی تشکیل کا سبب بنے گا"، ایک کمزور استدلال ہے جو اجتہاد کی بنیادی روح سے ناواقفیت کو ظاہر کرتا ہے۔ اجتہاد کا مقصد ہمیشہ بدلتے حالات میں شریعت کے اصولوں کو بروئے کار لا کر نئے مسائل کا حل تلاش کرنا رہا ہے، نہ کہ کوئی نیا بحران پیدا کرنا۔ فقہ کی تقدیس کا جو مفروضہ پیش کیا گیا ہے، وہ غیر حقیقی ہے، کیونکہ ائمہ اربعہ نے کبھی بھی اپنی آراء کو حرفِ آخر نہیں سمجھا، بلکہ خود اجتہاد کو جاری رکھنے پر زور دیا۔ فقہ میں اجتہاد کا تسلسل برقرار نہ رکھنے کی وجہ سے تقلیدِ جامد کا مسئلہ پیدا ہوا، اور اگر اجتہاد کو مستقل جاری رکھا جاتا تو اس جمود سے بچا جا سکتا تھا۔

علاوہ ازیں، اگر کوئی نیا ابو حنیفہ یا شافعی آتا ہے، تو اس کا مقصد محض فقہ کا نیا سانچہ تیار کرنا نہیں بلکہ اسے عصرِ حاضر کے تقاضوں کے مطابق بہتر بنانا ہو گا، تاکہ اسلامی قوانین کو عملی طور پر نافذ کرنے میں آسانی پیدا ہو۔ تاریخی طور پر بھی اجتہاد کا عمل ہر دور میں جاری رہا ہے اور اس کے ذریعے امت نے فائدہ اٹھایا ہے۔ اگر فقہ کی نشوونما کو "نیا بحران" کہا جائے، تو اس کا مطلب ہو گا کہ فقہ کے ارتقاء کو ایک مسئلہ تصور کیا جائے، حالانکہ فقہ ہمیشہ ارتقاء پذیر رہی ہے اور یہی اس کی قوت ہے۔ مزید برآں، مقاصدِ شریعت کا تقاضا یہی ہے کہ ہر دور میں اجتہاد کیا جائے اور جدید مسائل کا حل تلاش کیا

جائے، نہ کہ کسی نام نہاد بحران کے خوف سے علمی پیش رفت کو روکا جائے۔ اگر کسی دور میں نیا مجتہد سامنے آتا ہے، تو وہ امت کے لیے بحران نہیں بلکہ رحمت ہو گا، کیونکہ وہ شریعت کی روشنی میں درپیش چیلنجز کا جدید اور مؤثر حل فراہم کرے گا۔

یہ کہنا کہ فقہی انحراف کی اصل بنیاد فقہی طریقۂ کار (methodology) میں ہے، ایک سنگین اور وسیع دعویٰ ہے، جو بغیر کسی واضح وضاحت کے پیش کیا گیا ہے۔ اگر طریقۂ کار میں خرابی ہے، تو لازم ہے کہ اس کی تشریح کی جائے کہ وہ خرابی کہاں ہے: اصولوں میں؟ ان کے اطلاق میں؟ یا زمان و مکان کے تغیرات سے غفلت میں؟ مزید الجھن اس وقت پیدا ہوتی ہے جب مصنف خود انہی اصول اربعہ: قرآن، سنت، اجماع، قیاس پر تحفظات کا اظہار کرتا ہے، جو اسلامی فقہ کا بنیاد اور فقہائے امت کا اجماعی سرمایہ ہیں۔ اس طرح کی تنقید نہ صرف مبہم ہے بلکہ اصلاح کے بجائے افراتفری کو جنم دیتی ہے۔ اجتہاد کی تجدید ضرور مطلوب ہے، مگر وہ اصولوں کی جڑ کاٹ کر نہیں، ان کی عصری تفہیم کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ اجتہاد کے حامیوں نے فقہی اصولوں پر نظر ثانی کی ہے، اور کئی نے نئے طریقۂ کار بھی تجویز کیے ہیں۔ ہر اجتہادی کوشش کو محض "پرانے قالب کی پیش کش" کہنا انصاف نہیں۔ اجتہاد کی سطحیں مختلف ہو سکتی ہیں، اور مطلق اجتہاد کے امکانات آج بھی موجود ہیں، بشرطیکہ علمی معیار اور دینی بصیرت پائی جائے۔

## ۵۔ اقبال کے اجتہادی خیالات اور حدود

مقالہ نگار کے نزدیک، مصنف کی گفتگو میں کئی فکری لغزشیں اور تضادات موجود ہیں جیسے مصنف نے علامہ اقبال پر یہ اعتراض کیا ہے کہ وہ فقہ کے اصولِ اربعہ (قرآن، حدیث، اجماع، قیاس) سے آزاد ہونے کو تیار نہیں تھے۔ یہ ایک غیر منصفانہ تنقید ہے، کیونکہ اقبال نے اجتہاد کی ضرورت پر زور دیا اور مسلم فکر میں جمود کو توڑنے کی کوشش کی۔ اجتہاد کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ بنیادی دینی اصولوں کو ترک کر دیا جائے۔ فقہ کے اصولِ اربعہ کو قبول کرنا، لیکن انہیں نئے زاویے سے برتنا، ایک مثبت اور متوازن اجتہادی رویہ ہے، نہ کہ کوئی کمزوری۔ مصنف نے علامہ اقبال کی فکری جرأت کو کم کر کے دکھانے کی کوشش کی۔ مصنف کا کہنا کہ اقبال فقہ کی ضخیم مجلدات سے "ڈرتے" رہے، ایک غیر حقیقی بیان ہے۔ اقبال نے بڑی بے باکی سے کئی فقہی سوالات اٹھائے، جیسے پارلیمنٹ کو اجماع کا متبادل قرار دینا اور قرآنی احکام کی تعبیر نو کا تصور۔ اگرچہ اقبال نے روایتی فقہ کا مکمل انہدام (deconstruction) نہیں کیا، لیکن یہ ضروری بھی نہیں تھا، کیونکہ ان کا مقصد مکمل علیحدگی نہیں بلکہ ایک نئے اجتہادی منہج کی بنیاد رکھنا تھا۔

اکتوبر 1904 کے مخزن میں شائع شدہ "قومی زندگی" کے شذرے سے واضح ہوتا ہے کہ علامہ اقبال فقہی روایات کی اہمیت کے قائل ہونے کے باوجود اجتہاد کی ضرورت کو ابتدا سے محسوس کرتے تھے۔ تاہم انہیں یہ احساس بھی تھا کہ برصغیر کی علمی فضا ہنوز ایسے نتائج تحقیق کے لئے ساز گار نہیں سو انہوں نے یہ اہم علمی بحث یہ کہہ کر روک دی کہ:

"یہ بحث بڑی دلچسپ ہے مگر چونکہ قوم ابھی ٹھنڈے دل سے اس قسم کی باتیں سننے کی عادی نہیں ہے اس واسطے میں اسے مجبوراً نظر انداز کرتا ہوں"[1]

اسی مضمون سے پتہ چلتا ہے کہ علامہ کو اس بات کا بھی اندازہ تھا کہ یہ کام فرد واحد کا نہیں بلکہ ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کام کی تکمیل کے لئے ایک صدی کا زمانہ درکار ہے۔

نیز مصنف نے نئی فقہی تدوین کو موجودہ فقہی تدوین کے کلی انہدام کے ساتھ مشروط کر کے اجتہاد اور deconstruction (کلی انہدام) کو آپس میں خلط ملط کر دیا ہے۔ ان کے مطابق، "نئی تدوینِ فقہ" اسی وقت ممکن ہے جب "قدیم فقہی رویے" کو مکمل طور پر ترک کر دیا جائے۔ یہ نقطہ نظر ایک انتہا پسندی کو ظاہر کرتا ہے، کیونکہ علمی ترقی ہمیشہ تدریجی ہوتی ہے، نہ کہ یکدم سب کچھ مٹا کر نئے سرے سے شروع کرنے کی کوشش۔ اجتہاد کا مطلب روایات کو غیر ضروری طور پر رد کرنا نہیں، بلکہ ان کی از سرِ نو تعبیر اور نئے زمانے کے تقاضوں کے مطابق ان کی تطبیق کرنا ہے۔ البتہ مصنف نے تحریکِ اجتہاد کو محض ایک اصلاحی تحریک قرار دیا ہے، اور اس پر اعتراض کیا ہے کہ یہ فقہ میں بڑی تبدیلیاں نہیں لا سکی۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ فقہ میں اجتہاد کا بنیادی مقصد اصلاح ہی ہوتا ہے، نہ کہ مکمل انہدام۔ اصلاح اور ارتقاء کا مطلب یہ نہیں کہ فقہ کو جڑ سے ختم کر دیا جائے، بلکہ اس کا مطلب فقہی اصولوں کو جدید تناظر میں بہتر انداز میں نافذ کرنا ہے۔

مقالہ نگار کے نزدیک، سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ مصنف نے فقہی جمود کی غلط تشخیص کی ہے۔ ان کے مطابق، فقہی جمود کا سبب صرف یہ ہے کہ علما قدیم فقہ سے باہر نکلنے کے لیے تیار نہیں۔ جبکہ اصل مسئلہ اجتہاد کے اجتماعی نظام کی عدم موجودگی اور ریاستی سرپرستی کے فقدان کا ہے۔ اگر اجتہاد کو مؤثر بنانے کے لیے جدید مسلم ریاستوں میں عملی کوششیں ہوں، تو اس فکری جمود کو توڑا جا سکتا ہے۔

## ۶۔ بیسویں صدی کی اصلاحی تحریکات اور فقہ کا بحران

مقالہ نگار کے مطابق، گزشتہ دو صدیوں میں صنعتی و سائنسی انقلاب نے معاشرت، معیشت اور سیاست کے بنیادی ڈھانچوں کو یکسر بدل دیا، جس کے نتیجے میں پیچیدہ اور نئے مسائل سامنے آئے۔ آج، جب اسلامی احیاء اور شریعت کے نفاذ کی بات ہو رہی ہے، تو یہ سمجھنا ضروری ہے کہ جدید اقتصادی اور سماجی تبدیلیوں کے پیش نظر صرف فقہی جزئیات پر انحصار ممکن نہیں۔ فقہائے کرام نے اجتہاد کے اصول مرتب کر کے اس عمل کو آئندہ نسلوں کے لیے آسان بنایا، اور سائنسی ترقی نے تحقیق کے نئے دروازے کھول دیے ہیں، جس سے اجتہادی تسلسل کو برقرار رکھا جا سکتا ہے۔ اور یہی بیسویں اور اکیسویں صدی عیسوی میں کیا گیا۔ جدید بنکاری، معاشیات، جینیات کی فیلڈ میں نہ صرف دوسرے مسالک کی آراء کو ملحوظ

[1] معینی، سید عبد الواحد، مقالات اقبال، لاہور، اقبال اکیڈمی، ص 54 تا 55

رکھا گیا ہے بلکہ اپنے مسلک کے موقف پر بھی نظر ثانی کی گئی ہے، جیسے کان میں دوائی ڈالنے سے روزہ فاسد نہ ہونے پر مفتی تقی عثمانی[1] صاحب کا فتویٰ، اسلامک بینکنگ وغیرہ شامل ہیں۔

البتہ، سقوطِ بغداد اور خلافتِ عثمانیہ کے زوال کو براہِ راست فقہی اجتہاد سے جوڑنا درست نہیں۔ تاریخ گواہ ہے کہ سیاسی، عسکری اور معاشی عوامل کا امت کے زوال میں کہیں زیادہ عمل دخل تھا، جبکہ فقہی اختلافات محض ایک جزوی عنصر تھے۔

مقالہ نگار کی رائے میں یہ بات خوش آئند ہے کہ بیسویں صدی کے اصلاحی مصلحین نے فقہ کو جامد قانون کے بجائے ایک ارتقائی اور اجتہادی نظام کے طور پر دیکھا، اور مختلف فقہی مکاتب سے استفادہ کر کے اسلامی قانون کی عصری تشکیل کی کوشش کی۔ مصر، تیونس، شام، برطانوی ہند اور پاکستان کی جو مثالیں ڈاکٹر راشد شاز نے بیان کیں، اس بات کی دلیل ہیں کہ مسالک کے مابین تقابلی فقہ (comparative fiqh) کو صرف علمی مشق کے طور پر نہیں بلکہ عملی قانون سازی کا ذریعہ بنایا گیا۔

یہ رجحان اس اصول پر مبنی ہے کہ فقہ در حقیقت امرِ الٰہی کی انسانی فہم و تعبیر ہے، نہ کہ کوئی جامد اور ناقابلِ تغیر نص۔ اس فہم نے اجتہاد کے عمل کو نئی زندگی دی، اور فقہ کو موجودہ معاشرتی، قانونی اور اخلاقی چیلنجز سے ہم آہنگ کیا۔ مزید برآں، ان اصلاحات سے یہ تاثر بھی واضح ہوتا ہے کہ اسلامی فقہ میں لچک، وسعت اور عصری شعور موجود ہے، بشرطیکہ نیت اصلاح اور طریقہ علمی ہو۔

البتہ اس بات کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے کہ یہ اجتہادی عمل فقہی روایت کی کلی نفی نہ بنے، بلکہ ایک تسلسل اور ترقی کے طور پر اپنایا جائے، جیسا کہ مفتی تقی عثمانی جیسے معاصر علماء نے بھی کیا ہے۔ لہٰذا، یہ اصلاحات فقہی جمود کے خاتمے کے ساتھ ساتھ امت کی فکری وحدت کے قیام میں بھی معاون بن سکتی ہیں۔

---

[1] جسٹس شیخ مفتی محمد تقی عثمانی دورِ حاضر کے ممتاز عالم دین، محدث، فقیہ اور اسلامی معیشت کے ماہر ہیں۔ وہ دارالعلوم دیوبند کے فکری رہنما اور عالمِ اسلام میں دیوبندی مکتب فکر کے نمائندہ تصور کیے جاتے ہیں۔ انہوں نے 1982 سے 2002 تک سپریم کورٹ پاکستان کی شریعت اپیلیٹ بینچ کے جج کے طور پر خدمات انجام دیں۔ وہ اسلامی مالیات کے شعبے میں عالمی اتھارٹی مانے جاتے ہیں اور کئی اسلامی بینکوں و اداروں کے شریعہ بورڈز کے رکن یا سربراہ رہ چکے ہیں۔ وہ AAOIFI (بحرین) کے عالمی شریعہ کونسل کے سربراہ اور OIC کے فقہی ادارے کے مستقل رکن ہیں۔ انہوں نے قرآن کا اردو اور انگریزی ترجمہ کیا، صحیح مسلم پر چھ جلدوں میں عربی شرح لکھی، اور 143 سے زائد کتب تصنیف کی ہیں۔ انہیں 2019 میں حکومت پاکستان نے "ستارۂ امتیاز" سے نوازا۔ یہ اعلامیہ مفتی تقی عثمانی کی علمی، فقہی، اور معاشرتی خدمات کا مختصر تعارف فراہم کرتا ہے۔
(Muhammad Taqi Usmani | The Muslim 500, *themuslim500.com,* Accessed on: May 09, 2025, https://themuslim500.com/profiles/muhammad-taqi-usmani/ )

## ۷۔ فقہی فکر کی تحدیات اور قرآنی ہدایت کی از سر نو تفہیم

مقالہ نگار کے نزدیک، مصنف کی یہ تنقید جزوی طور پر درست ہے کہ بعض اصلاحی تحریکیں مروجہ فقہی ڈھانچوں سے مکمل طور پر آزاد نہ ہو سکیں اور اجتہاد کی دعوت کے باوجود عملی طور پر محدود اصلاحات تک ہی رہ گئیں۔ تاہم، ان کی یہ رائے کہ فقہی مکاتب فکر نے فکری جمود پیدا کیا یا نئے مسائل پر غور و فکر کی راہیں مسدود کر دیں، حقائق کے ساتھ مکمل انصاف نہیں کرتی۔

فقہ ہمیشہ زمانے کی ضروریات کے مطابق اجتہادی عمل کا داعی رہا ہے، اور ماضی میں بھی فقہاء نے نئے مسائل کے حل کے لیے اجتہاد کے اصولوں کو بروئے کار لایا ہے۔ تاریخی طور پر مختلف مکاتب فکر کے اختلافات نے دین کو جمود کا شکار نہیں کیا بلکہ یہ فکری وسعت اور تنوع کا سبب بنے۔ نیز مصنف کا یہ کہنا کہ "ہم آراء الرجال کے چنگل سے نہیں نکل سکے"، اجتہاد کے عمل کی پیچیدگی اور احتیاط کو غلط سمجھنے کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ اجتہاد کی راہیں بند نہیں ہوئیں بلکہ اجتہاد کو غیر محتاط آزادی دینے کے بجائے مربوط اصولوں کے تحت رکھا گیا تاکہ دین کی اصل روح اور شرعی مقاصد محفوظ رہ سکیں۔

مصنف یہاں بنیادی غلط فہمی کا شکار ہیں کہ وہ فقہاء کے اجتہادات اور ابتدائی احتیاطی رویے کو "قدامت پسندی" یا "مضحکہ خیزی" قرار دے رہے ہیں، حالانکہ یہ رویہ سائنسی حقائق کے واضح ہونے سے پہلے ایک محتاط دینی عمل کا حصہ تھا۔ لاؤڈ اسپیکر جیسے مسائل پر ابتدائی اختلافات اس وقت کی سائنسی معلومات کی کمی کی وجہ سے تھے، نہ کہ فقہ کی قدامت پسندی کی علامت۔ شریعت میں ہر نئی چیز کو فوراً قبول کرنے کے بجائے اس کی جانچ ضروری سمجھی گئی، جو ایک فطری اور دانشمندانہ عمل ہے۔ بعد میں، جب حقیقت واضح ہوئی، تو فقہاء نے نئی صورتحال کے مطابق رائے تبدیل کر لی، جو اجتہادی عمل کی لچک کو ظاہر کرتا ہے۔

مقالہ نگار کے نزدیک، بعض معاملات میں علماء نے احتیاط کی حد سے آگے بڑھ کر نئی ایجادات کو شک کی نگاہ سے دیکھنے کا مستقل رجحان اپنایا، جس سے اجتہادی عمل کی رفتار سست ہوئی اور بعض اوقات غیر ضروری تاخیر بھی ہوئی۔ ایسے مواقع پر ہمیں اجتہاد کے دروازے کھلے رکھنے اور بدلتے حالات کا فوری ادراک کرنے میں مزید جراتمندانہ رویہ اپنانا چاہیے تھا۔ مصنف کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ فقہاء کی طرف منسوب "پچیس علوم کی شرط" کو غیر ضروری رکاوٹ قرار دے رہے ہیں، حالانکہ یہ شرط قرآن و سنت کی گہری تفہیم اور درست استنباط کے لیے فنی و علمی مہارت کی ضرورت کو ظاہر کرتی ہے، نہ کہ راست استفادے پر قدغن۔ یہ علوم، جیسے عربی لغت، نحو، حدیث، اصول فقہ وغیرہ، قرآن کے درست مفہوم کو سمجھنے کے لیے ضروری ہیں تاکہ ذاتی رائے یا غلط تعبیرات سے بچا جا سکے۔ مزید برآں، اجتہاد کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوا، بلکہ مختلف ادوار میں اہلِ علم نے بدلتے حالات کے مطابق اجتہادی کوششیں کیں۔ مصنف کا یہ کہنا کہ فقہ نے نئے اجتہاد کے راستے مسدود کر دیے، تاریخی حقائق اور فقہ کے عملی ارتقاء سے مطابقت نہیں رکھتا۔

مقالہ نگار کے نزدیک مصنف کا یہ مؤقف کہ فقہ مذہبی فکر کا واحد مستند اعلامیہ بن چکی ہے اور وحی کی براہِ راست رہنمائی کا راستہ مسدود ہو گیا ہے، تاریخی اور علمی طور پر یک طرفہ اور مبالغہ آمیز ہے اگرچہ اس پر پہلے بھی تفصیلی بحث گزر چکی ہے۔ فقہ کبھی بھی وحی کا متبادل یا اس کی ضد نہیں رہی، بلکہ ہمیشہ وحی سے استنباط و استخراج کا ایک منظم طریقہ رہی ہے۔ نیز "پچیس علوم" کی شرط کا ذکر ایک فنی ضرورت کے طور پر تھا، تاکہ قرآن و سنت کی تشریح و توضیح میں احتیاط برتی جائے، نہ کہ قرآن سے عام مسلمانوں کو محروم کرنے کے لیے۔ مزید برآں، اقبال کی تعددِ ازدواج پر رائے ایک ذاتی تعبیر ہے، نہ کہ فقہی اجماع۔ فقہاء نے ہمیشہ حالات اور ضرورت کے تحت اجتہادی دروازے کھلے رکھے، اور ہر دور میں بدلتے مسائل پر نئی تشریحات پیش کیں، لہٰذا یہ کہنا کہ فقہ جمود کا شکار رہی، درست نہیں۔

مقالہ نگار کے نزدیک، مصنف کی فکر میں بنیادی تضاد یہ ہے کہ وہ ایک طرف فقہ کے موجودہ فریم ورک پر تنقید کرتے ہوئے قرآن سے براہِ راست رہنمائی کی بات کرتے ہیں، لیکن دوسری جانب وہ خود معاشرتی اور معاشی پس منظر کے تحت قرآنی احکام کی تشریح کرنے کی نئے مطالعے کے نام پر دعوت دیتے ہیں، جو فقہ کے اصولِ اجتہاد کی ہی ایک شکل ہے۔ مثال کے طور پر، آیت ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾[1]۔ ترجمہ: "مرد عورتوں کے نگراں ہیں۔" کو مخصوص تاریخی تناظر تک محدود کرنا اور اسے دائمی اصول نہ ماننا، درحقیقت خود ایک تدوینی اجتہاد" ہے، جس کی وہ نفی کرتے ہیں۔ یہ طرزِ فکر فقہ کو مکمل طور پر مسترد کرنے کی بجائے اس کی اصلاح کے عمل کا تسلسل ہے، جو ان کے اپنے دعوے کے برعکس ہے۔ ڈاکٹر راشد شاز کی مکی و مدنی آیات اور ناسخ و منسوخ کی بابت فکر حقیقت کے برعکس اور روایتی فکر سے الگ ہے۔ حالانکہ مکی اور مدنی آیات میں کوئی تضاد یا باہمی تصادم نہیں، بلکہ دونوں آیات مختلف حالات اور ضروریات کے تحت نازل ہوئیں، جو شریعت کی تکمیل کا حصہ ہیں۔ البتہ مکی و مدنی سورتوں کے حوالے سے کوئی دلائل پر مبنی دعویٰ بھی مصنف کی طرف سے نہیں کیا گیا۔ ناسخ و منسوخ کا اصول قرآن و سنت کی تشریح کا مستند طریقہ ہے، جس پر پہلے بھی بحث گزر چکی ہے۔ اس کا مقصد آیات کو متحارب بنانا نہیں بلکہ شریعت کی حکمت اور تدریج کو سمجھنا ہے۔ علماء کی اجتہادی خدمات کو اجارہ داری کہنا ان کی علمی حیثیت کی نفی کے مترادف ہے۔ مصنف کی فکر کا بنیادی مغالطہ یہ ہے کہ وہ فقہ کو قرآن کی حقیقی ہدایت کے برعکس اور رکاوٹ کے طور پر پیش کرتے ہیں، حالانکہ فقہ دراصل قرآن و سنت کے احکام کا عملی اطلاق ہے۔ قرآن کو محض آزادانہ مطالعے تک محدود کرنا اجتہاد کے نام پر انارکی پیدا کر سکتا ہے، کیونکہ ہر آیت کی تشریح کے لیے سیاق و سباق، احادیث، اور اصولِ تفسیر کا علم ضروری ہے۔ فقہ جمود کا شکار نہیں، بلکہ بدلتے حالات کے مطابق رہنمائی کا ایک متحرک اور ارتقائی نظام ہے۔

---

[1] النساء، 34:04

# باب پنجم

## ڈاکٹر راشد شاز کی فکر میں فقہ، شریعت اور غایتِ شرع

فصل اول: فقہ کی ضرورت واہمیت: ایک تنقیدی جائزہ

فصل دوم: شرع اور غایت شرع سے متعلق ڈاکٹر راشد شاز کے افکار و نظریات

# فصل اول

## فقہ کی ضرورت و اہمیت: ایک تنقیدی جائزہ

ڈاکٹر راشد شاز اس کتاب میں "کیا فقہ مطلوب ہے؟" کے عنوان کے تحت، اسلام کے تصور عبودیت اور فقہ تصور عبودیت، فقہ کی محدودیت، اور ایک غیر فقہی روحانی معاشرے کے قیام کی ضرورت کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ آیا فقہ، اسلامی معاشرت میں عبودیت کے اعلیٰ معیار کی تکمیل کے لیے واقعی ضروری ہے یا نہیں۔

### فقہ کی محدودیت اور دینِ اسلام

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، اسلام کا تصور عبودیت فرد کو ایک ایسی اعلیٰ سطح پر پہنچانا ہے جو فقہی تصورات سے ماوراء ہو۔

وہ لکھتے ہیں:

"دین کا فقہ میں تبدیل ہو جانا بڑی حد تک غایت دین کی نفی سے عبارت ہے۔"[1]

اسی طرح وہ مزید لکھتے ہیں:

"فقہ اپنی فطرت میں دین کی نفی (Destruction) کے خاصے امکانات رکھتا ہے۔"[2]

جیسے اگر دین، وحی سے براہِ راست تعلق اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی الہامی چمک (Divine Sparks) جیسے غیر معمولی تجربے کا نام ہے، تو فقہ کا مرکز و محور عبودیت کی انسانی تعبیر و تفہیم اور اس سے متعلق ظاہری مظاہر بن جاتے ہیں۔ دین، وحی کو ہر لحہ نئی تجلی اور تازہ حیات کا سرچشمہ سمجھتا ہے، جبکہ فقہ اپنے تشریحی اور تعبیری بیانیے کو نہ صرف خود مختار بلکہ بسا اوقات مقدس درجے تک پہنچا دیتی ہے۔ بعض اوقات انسانی فہم پر مبنی یہ تعبیرات، فقہ کے دائرے میں نیم وحی یا استنباطی وحی کے درجہ میں پیش کی جاتی ہیں۔ جب فقہ پر مبنی ایک خود مختار دینی لٹریچر تشکیل پا جاتا ہے، تو انسانوں کا وحی سے تعلق ایک رسمی یا ثانوی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"فقہ اور اس کے قوانین، حدود اور تعزیر کی دنیا، عبادات کے مظاہر اور رسوم ایک ایسی دنیا کو جنم نہیں دے سکتے، جو بنیادی طور پر فقہی عبودیت کی نفی اور اس سے ماوراء قائم ہوتی ہو۔"[3]

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص13

[2] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص15

[3] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص94 تا95

مصنف کے نزدیک فقہی مظاہر نے عبادت کی اصل روح کو نظروں سے دور کرنے میں دو اہم بنیادی رویوں نے اہم کردار ادا کیا۔

**اوّل:** تو یہ کہ انسانوں کا عبودیت کے مظاہر میں غلو سے کام لینا۔

**دوم:** یہ کہ اصحاب طریقت اور اہل تصوف کا مظاہر عبودیت کا سرے نے انکار کرنا مذہب کے نام پر ایک مخالف مذہبی رویہ کو جنم دینے کا باعث بنا۔

## قرآن کا غیر فقہی روحانی معاشرہ اور جبری نظام کی نفی

قرآن جس غیر فقہی روحانی معاشرے کا داعی ہے، اس میں اس نے ابتدائی اور عبوری مراحل کے دوران ان احکام و فرامین کا سہارا لیا ہے جو تاریخی انسان کے لیے اس مشکل سفر میں ابتدائی مراحل میں رہنمائی فراہم کر سکیں۔ تاہم، جو لوگ قرآن کے عطا کردہ مجموعی تصور زندگی کا شعور رکھتے ہیں، ان کے لیے یہ بات واضح ہے کہ قرآن میں احکام و فرامین یا نظام حکومت پر زور نہیں دیا گیا۔ بلکہ قرآن کے صفحات میں کسی بھی جبری دینی بادشاہت یا قدسیوں کی حکمرانی کا تاثر تک موجود نہیں، جہاں قرآن کو مروجہ معنوں میں دستور اساسی یا مجموعہ فرامین کے طور پر نافذ کرنے کی ضرورت پیش آئے۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"وحی کا جادو خود سر چڑھ کر بولتا ہے۔ وحی ایک ایسی sublime شئے ہے جو خود بخود receptive انسانوں کو جذب یا engulf کرتی چلی جاتی ہے۔ اسے اس بات کی حاجت نہیں کہ کوئی خارجی قوت بزور بازو اس کے نفاذ کی کوشش کرے۔"[1]

**وضاحت:** یعنی ڈاکٹر راشد شاز یہ کہنا چاہتے ہیں کہ وحی کی طاقت اور اثر انگیزی اتنی گہری اور مؤثر ہے کہ اسے کسی خارجی دباؤ یا جبری عمل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ وحی کی تاثیر اس قدر خودکار اور طاقتور ہے کہ وہ انسان کے دل و دماغ پر براہ راست اثر ڈالتی ہے، اور اس کی روح کو از خود اپنی طرف کھینچ لیتی ہے۔

وحی کی فطرت ایسی ہے کہ جو لوگ اس کے لیے کھلے دل و دماغ رکھتے ہیں، وہ اس کے اثر سے خود بخود متاثر ہو جاتے ہیں۔ وحی کی یہ خاصیت ہے کہ وہ اپنے پیروکاروں کو شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنی طرف متوجہ کرتی ہے اور انہیں اپنی لپیٹ میں لے لیتی ہے۔

مثال کے طور پر، اگر کوئی شخص قرآن کی تعلیمات کو سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کے لیے تیار ہو، تو اسے وحی کی ہدایت اور روشنی کے لیے کسی خارجی دباؤ یا جبر کی ضرورت نہیں ہوتی۔ وحی خود بخود اس شخص کے دل میں سرایت کر کے اسے ہدایت کی طرف راغب کرتی ہے۔ ڈاکٹر راشد شاز یہ واضح کرتے ہیں کہ وحی کی تاثیر انسانی شعور اور دل کی گہرائیوں تک پہنچتی ہے اور اس کے لیے کسی خارجی قوت یا جبری عمل کی ضرورت نہیں ہوتی۔

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص96

اس بیان کے ذریعے، ڈاکٹر راشد شاز یہ کہنا چاہتے ہیں کہ وحی کا نفاذ کسی زبردستی یا قانونی جبر کے بغیر ممکن ہے، کیونکہ اس کی تاثیر اتنی گہری اور فطری ہے کہ وہ اپنے آپ لوگوں کے دلوں میں اتر جاتی ہے اور انہیں اس کی طرف مائل کرتی ہے۔

## اسلام میں عبودیت کا حقیقی تصور اور فقہ

راشد شاز لکھتے ہیں:

"اسلام دراصل نام ہے اپنے آپ کی مکمل سپردگی کا۔ غیر مشروط سپردگی(submission) کا یہ عمل فرد کے لئے ایک بڑا چیلنج ہے۔"[1]

نیز اسلامی عبودیت کا اصل چیلنج فرد کے اندرونی تاریخی انسان سے لڑنا ہے اور غایت عبودیت بھی اسی کی طالب ہے۔ قرآن کی آیت ﴿اِنَّ اللّٰہَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اَنْفُسَھُمْ وَ اَمْوَالَھُمْ بِاَنَّ لَھُمُ الْجَنَّۃَ﴾[2]۔ ترجمہ: "واقعہ یہ ہے کہ اللہ نے مؤمنوں سے اُن کی جانیں اور اُن کے مال اس بات کے بدلے خرید لئے ہیں کہ جنت اُنہی کی ہے۔" بھی اسی حقیقت کی وضاحت کرتی ہے اور یہ تب ہی ممکن ہے کہ اوّل تو جب فرد کے اندر تاریخی انسان دم توڑ کر مر جائے اور دوم جب قرآن کا مطلوب یعنی "مومن" ہونا مسلم فرد کے باطن میں ظہور پزید ہو گا۔

مصنف نے کتاب کے ابتدائیہ میں بھی اسلام کے تصورِ عبودیت اور فقہ پر تفصیلی بحث کی ہے:

"قرآن مجید آداب عبودیت کی آخری دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے، جو بنیادی طور پر ایک غیر فقہی سپردگی کا طالب ہے۔ قرآن میں یہ واضح طور پر بیان کیا گیا ہے کہ اللہ کی رضا کی حصول کے لیے انسان کو غیر مشروط عبودیت اور کامل سپردگی کی ضرورت ہے، نہ کہ صرف فقہی اصولوں پر عمل کرنے کی۔ یہ نظریہ قرآن کے متعدد مقامات سے واضح ہوتا ہے، جیسے آیت ﴿وَ یضَعُ عَنْھُمْ اِصْرَھُمْ وَ الْاَغْلٰلَ الَّتِی کَانَتْ عَلَیھِم﴾[3]۔ ترجمہ: "اور اُن پر سے وہ بوجھ اور گلے کے وہ طوق اُتار دے گا جو اُن پر لدے ہوئے تھے۔" جہاں رسول اللہ ﷺ کی بعثت کے مقاصد میں یہ شامل تھا کہ وہ بندوں کو فقہی اغلال سے نجات دلائیں۔

قرآن مجید میں غیر مشروط عبودیت پر زور دیا گیا ہے، جہاں فقہی انداز کی سختی کی نفی کی گئی ہے، جیسے کہ آیت ﴿لَیسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ قِبَلَ المَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ﴾[4]۔ ترجمہ: "نیکی بس یہی تو نہیں ہے کہ اپنے چہرے مشرق یا

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص95

[2] التوبہ، 09، 111

[3] الاعراف، 157:07

[4] البقرۃ، 177:02

مغرب کی طرف کر لو" اور ﴿لَنْ ینَالَ اللهَ لُحُوْمُهَا وَ لَا دِمَاؤُهَا﴾[1]۔ ترجمہ: "اللہ کو نہ ان کا گوشت پہنچتا ہے، نہ ان کا خون۔" جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اللہ کا مطلوبہ عمل خالص سپردگی ہے، نہ کہ محض فقہی رسمیں۔ قرآن کے مطابق اللہ کو جو چیز مطلوب ہے، وہ قومی شعاری اور خود سپردگی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فرد عبودیت میں کسی منطقی تشریح کی بجائے فی الفور عمل کرنے کے جذبے سے سرشار ہو۔ اس کے برعکس فقہی ذہن علت غائی (ratio legis) کی تلاش میں عبودیت کے اصل روح کو دفن کر دیتا ہے، اور آسان اعمال کو پیچیدہ اور مشکل بنا دیتا ہے۔ قرآن میں یہ بات بہت واضح ہے، جیسا کہ قومِ یہود اور موسیٰؑ کے مکالمے میں ظاہر ہے، جہاں آیت ﴿اِنَّ اللهَ یاْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَۃ﴾[2]۔ ترجمہ: "اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم ایک گائے ذبح کرو۔" پر عمل کرنے میں یہودیوں نے فقہی جرح و تنقید کا سہارا لے کر ایک آسان عمل کو اتنا پیچیدہ بنا دیا کہ اصل روح عبودیت متاثر ہو گئی۔ یہ واقعہ اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ جہاں دین غیر مشروط عبودیت کا طالب ہوتا ہے، وہاں فقہ کی فنی موشگافیوں سے وہ عمل متاثر ہوتا ہے۔ قرآن میں ایک ایسے ذہن کو سرکوبی کی گئی ہے، جو دین کو صرف فقہی تفصیلات میں دیکھنا چاہتا ہے، جیسے آیت ﴿یاَیها الَّذِینَ اٰمَنُوْا لَا تَسـَٔلُوْا عَنْ اَشْیآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[3]۔ ترجمہ: "اے ایمان والو! ایسی چیزوں کے بارے میں سوالات نہ کیا کرو اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں ناگوار ہوں۔" میں ذکر کیا گیا ہے۔

جب آیت ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَیتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیهِ سَبِیلًا﴾[4]۔ ترجمہ: "اور لوگوں میں سے جو لوگ اس تک پہنچنے کی استطاعت رکھتے ہوں ان پر اللہ کے لیے اس گھر کا حج کرنا فرض ہے۔" نازل ہوئی، تو فقہی سوالات کا آغاز ہوا، جیسے "کیا حج ہر سال فرض ہے؟" اس سوال پر رسول اللہ ﷺ نے خاموشی اختیار کی، لیکن بار بار پوچھنے پر جواب دیا کہ اگر آپ نے کہا ہوتا کہ "ہاں" تو پھر لوگوں کو یہ سمجھ آتا کہ رسول اللہ ﷺ نے اللہ کے حکم میں اضافہ کیا، جو کہ قرآن کے اصل اصول سے متصادم ہوتا۔ اس جوابی رد عمل کے ذریعے غیر مشروط عبودیت اور قیل قال سے آزاد بندگی کی تعلیم دی گئی تھی۔ قرآن میں غیر مشروط عبودیت کا مفہوم واضح طور پر بیان کیا گیا ہے، جہاں فقہ کی پیچیدگیوں کو رد کیا گیا ہے۔ فقہ کے اصولوں سے آگے بڑھ کر، قرآن کا اصل مقصد اللہ کی رضا اور غیر مشروط اطاعت کو فروغ دینا ہے۔"[5]

---

[1] الحج، 37:22

[2] البقرۃ، 67:02

[3] المائدۃ، 101:05

[4] آل عمران، 97:03

[5] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص 14 تا 15

## غیر فقہی معاشرے کی تشکیل میں موجود چیلنجز

راشد شاز کی رائے میں، ایک غیر فقہی اور بدون قانونی انسانی معاشرے کے قیام کو آج کئی عوامل نے روک رکھا ہے، جن میں:

### ا۔ مقاصد وحی میں غلط فہمیاں:

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، صالح اور غیر فقہی معاشرے سے دوری کی بنیادی وجہ وحی کے مقاصد کے بارے میں ہماری خود ساختہ غلط فہمیاں ہیں، جنہوں نے اسلامی عبودیت کے اصل مقصد کو سمجھنے میں رکاوٹ پیدا کی۔

### ۲۔ مظاہر عبودیت میں غلو:

علمائے یہود کے گمراہ کن تجربات کے پیش نظر، مسلمان مظاہر عبودیت کی تلاش میں غیر معمولی حزم و احتیاط کا شکار ہو گئے۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ دین کی غایت، مظاہر دین میں نہ بدل جائے۔ اس احتیاط نے فقہ کو غیر ضروری اہمیت دے دی اور دین کے حقیقی مقصد سے دور کر دیا۔

### ۳۔ فقہ کی خارجی مداخلت:

خلفائے راشدین کے دور میں دین کی روح زندہ تھی، اور کسی نے عبادات کے لازمی ارکان کے تعین کی ضرورت محسوس نہیں کی کہ نماز جیسی عبادت کے فرائض، سنن، اور مستحبات کے سلسلے میں کوئی مجلس لگتی۔ مگر جب بعد میں مظاہر دین کے سلسلے میں غیر معمولی غلو پیدا ہوا، تو فقہ کی مداخلت نے وحی کے اندرونی چشمے کو روک دیا۔ اس نے دین کو ایک (codified law مدون قانون) کی شکل دے دی، جو دین کی اصل روح کے خلاف تھا۔

### ۴۔ مذاہب فقہ کا مستقل ہونا:

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، جب مظاہر دین کے سلسلے میں غیر معمولی غلو نے ہمیں ہر عمل کی تفصیلی چھان بین پر مجبور کیا، تو ہر قسم کے مسائل کے لیے فقہوں کا استنباط ہونے لگا۔ مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کو منظم اور آسان بنایا جائے، اور عام لوگوں کے لیے دین پر عمل کرنا سہل ہو۔ لیکن عملی طور پر، فقہ سازی نے دین کی ایک خاص تعبیر کو ہمارے فکری سرمائے کا مستقل حصہ بنا دیا، اور دین کا ایک قانونی اور جبری نظام قائم کر دیا۔ اس طرح، وحی نے جو چشمہ عمل صالح کے لیے اندرونی طور پر جاری کرنے کی کوشش کی تھی، فقہ کی خارجی مداخلت نے اس پر روک لگا دی۔ اس نے ایک قانونی اور جبری نظام کو جنم دیا، جس نے دین کے روحانی اور عملی پہلو کو دبایا۔ عبوری احکام اور انسانی اضافوں نے مختلف مذاہب فقہ کے نام سے مستقل حیثیت حاصل کر لی، جو دین کی آفاقی اقدار کو محدود کر دینے کا سبب بنے۔ فقہ سازی کے دروازے سے وحی کی ایک خاص تعبیر اور دین کا ایک قانونی اور جبری نظام ہمارے فکری سرمائے کا مستقل حصہ بن جانا۔ آگے چل کر صورت حال اتنی خراب ہو گئی کہ فقہاء کی تعبیر دین نے مستقل ماخذ کی حیثیت اختیار کر لی۔

نتیجتاً ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"آخری رسول ﷺ کی امت جو ایک آفاقی اقدار کی حامل تھی اور جسے مستقبل میں تمام نسلی، سیاسی، تہذیبی اور لسانی شناخت سے ماوراء قدسیوں کا ایک آفاقی معاشرہ تشکیل دینا تھا اس نے حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی جیسی لغو شناخت کو گوارا کر لیا۔"[1]

## تحقیقی جائزہ

### دین اور فقہ

جہاں تک دین کے فقہ میں تبدیل ہو جانا ہے تو علماء کرام آیت ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِينًا﴾۔ ترجمہ: "آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا، تم پر اپنی نعمت پوری کر دی اور تمہارے لیے اسلام کو دین کے طور پر ہمیشہ کے لیے پسند کر لیا۔" میں مذکور "دین" کے مفہوم کو چار اہم شعبوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ یعنی جن میں عقائد، اخلاق، احسان اور فقہ شامل ہیں، یہی چار اجزاء دین کے بنیادی علوم کہلاتے ہیں اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دین ایک مکمل نظام حیات ہے جو اعتقادات میں یقین، عبادات میں اخلاص، اور معاملات میں خیر و بھلائی کی راہنمائی کرتا ہے۔ یہی احکام اسلام ہیں اور انہی کا مجموعہ شریعت کہلاتا ہے۔ علوم دین، میں سے ایک علم فقہ بھی ہے۔ فقہ سے مراد احکامِ شرعیہ عملیہِ فرعیہ کا وہ علم ہے جو ان کے تفصیلی دلائل سے حاصل کیا جائے۔ اور یہ تفصیلی دلائل وہ مخصوص نصوص (اصول اربعہ) ہیں جو کسی خاص عمل یا مسئلے کا حکم واضح کرتی ہیں، جیسے نماز، روزہ، نکاح، خرید و فروخت وغیرہ۔

نیز مصنف کا یہ کہنا کہ فقہ میں دین کی غایت کی نفی موجود ہے، درست نہیں۔ کیونکہ غایت فقہ بھی دونوں جہاں میں سعادت کو حاصل کرنا ہے۔ اور غایت دین بھی آیت ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾[2]۔ ترجمہ: "پھر جس کسی کو دوزخ سے دُور ہٹالیا گیا اور جنت میں داخل کر دیا گیا، وہ صحیح معنی میں کامیاب ہو گیا۔" کے مطابق وہی ہے۔

مصنف نے فقہ کو دین کی نفی کا مترادف قرار دیتے ہوئے، ایک جانب قرآنِ مجید سے دلائل پیش کیے ہیں (جو آگے ذکر کیے جائیں گے)، اور دوسری جانب حضرت مسیحؑ کی یہودی ربّیوں پر کی گئی تنقید کو فقہِ اسلامی پر منطبق کرنے کی کوشش کی ہے۔ اگرچہ مقالہ نگار کی جانب سے یہودی ربّیوں کے طرزِ عمل پر تجزیہ اس مقالے میں متعدد بار پیش کیا جا چکا ہے۔

راشد شاز نے اپنی رائے "فقہ اپنی فطرت میں دین کی نفی۔۔۔" کے تحت فقہ کو دین سے الگ خیال کرتے ہوئے بطور تمثیل جو بنیادی فرق واضح کئے، مقالہ نگار کے مطابق مصنف نے دین کو صرف وحی سے رابطے اور "divine

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص97

[2] آل عمران، 185:03

sparks"(جو کہ غیر واضح اور مبہم تصور ہے) تک محدود کیا، جبکہ دین کا مفہوم کہیں زیادہ وسیع ہے اور صرف وحی تک محدود نہیں۔ دین میں، اعتقاد، اخلاق، احسان، اور فقہ بھی شامل ہیں۔ فقہ کو صرف "عبودیت کی انسانی تعبیر" تک محدود کرتے ہوئے یہ تاثر دینا کہ فقہ کی جو پیروی کرے گا وہ خدا کے دور ہو جائے گا یا اس کا وحی سے تعلق واجبی سا رہ جائے گا ایک مبالغہ آمیز بات ہے۔ کیونکہ فقہ تو ان احکام شرعیہ کا مجموعہ ہے جو مکلفین کے اعمال سے متعلق ہوتے ہیں، اور بندوں کے اپنے رب کے ساتھ تعلق نیز باہمی زندگی کے معاملات کو منظم کرتے ہیں۔ در حقیقت، فقہ کا مرکزی موضوع مکلف کے افعال ہیں، جن کے متعلق شرعی احکام معتبر دلائل کی روشنی میں اخذ کیے جاتے ہیں۔ نیز فقہ میں انسانی اجتہاد شامل ضرور ہے، مگر یہ وحی کے دائرے سے ماوراء نہیں ہوتا۔ البتہ مصنف کی یہ تفریق چونکا دینے والی ہے، جس میں انہوں نے فقہ کو گویا دین کے سامنے ایک متوازی دعوے کے طور پر کھڑا کر دیا ہے۔ جو روایتی فکر اسلامی کے عین خلاف ہے۔

مصنف نے اپنی رائے "فقہ اور اس کے قوانین، حدود اور۔۔۔" میں پہلے فقہ کو دین سے بالکل علیحدہ کر کے ایک متوازی بیانیہ پیش کیا، اور ایک ایسی دنیا کا تصور قائم کیا جس میں فقہ، اس کے قوانین، حدود و تعزیرات اور عبادات کے مظاہر موجود نہ ہوں۔ تاہم اسی عبارت میں وہ "فقہی عبودیت کی نفی" کو اسی دنیا سے وابستہ کر دیتے ہیں، جس میں فقہ اور اس کے قوانین بدستور موجود ہیں۔ یہ ایک واضح فکری تضاد (conceptual contradiction) ہے، کیونکہ جب فقہ کو دین سے الگ کر کے ایک نئی دنیا تخلیق کی جا رہی تھی، تو پھر فقہی مظاہر کی موجودگی اور ان کی نفی کا سوال خود انہی کے تصور کو باطل کر دیتا ہے۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

"إِنَّمَا يَحْصُلُ الإِجْتِهَادُ فِي زَمَانِنَا بِمُمَارَسَةِ الْفِقْهِ، وَهِيَ طَرِيقُ تَحْصِيلِ الدِّرَايَةِ فِي هَذَا الزَّمَانِ"[1]

امام غزالی کی یہ عبارت دین میں فقہ کی اہمیت کو اس طرح واضح کرتی ہے کہ اجتہاد کی صلاحیت کا حصول صرف فقہ کی عملی مشق سے ہی ممکن ہے، جو کہ کسی فقیہ کو دینی مسائل کو سمجھنے اور ان کا صحیح فیصلہ کرنے میں مدد دیتی ہے۔

"مظاہر دین میں غلو" سے دو پہلو اہمیت کے حامل ہیں: پہلا یہ کہ اگرچہ فقہ کی جزئیات نے دین پر عمل کو آسان بنایا، لیکن ان تفصیلات کا مقصد کبھی بھی غیر مشروط بندگی سے انحراف نہیں تھا۔ دراصل، یہ تفصیلات دین کے اصولوں کو واضح کرنے اور شرعی زندگی کو درست طریقے سے سمجھنے میں مدد دیتی ہیں۔ جسے مصنف نے بھی تسلیم کیا ہے۔ مثال کے طور پر نماز کو لے لیجئے کہ نماز ہر پہلو کی تفصیل اور وضاحت، جیسے اس کے ظاہری ڈھانچے، فرائض، واجبات، سنن، مستحبات، مکروہات، اور مفسدات کی وضاحت، نے عبادت گزاروں کے لیے نماز کو بہتر طور پر سمجھنا اور ادا کرنا آسان بنا دیا ہے۔ اس تفصیل کے ذریعے نمازیوں کو یہ شعور حاصل ہوا کہ نماز کے ہر جزو کی کیا اہمیت ہے اور کس طرح سنن کی پیروی

[1] شاہ ولی اللہ، عقد الجید فی احکام اجتهاد و التقلید، قاہرہ، مطبعہ سلفیہ، (س۔ن)، ص 3 تا 4

اور مکروہات و مفسدات سے اجتناب کے ذریعے نماز کو حسن و کمال کے ساتھ ادا کیا جاسکتا ہے۔ یہ تفصیلات ایک طرح سے نماز کو ایک منظم شکل دیتی ہیں، جس سے نمازی کو واضح رہنمائی ملتی ہے کہ کس چیز کو لازمی طور پر ادا کرنا ہے، کن چیزوں سے اجتناب ضروری ہے اور کن چیزوں کا تعلق اباحت کے درجہ میں ہے۔ اس سے ذہنی سکون بھی حاصل ہوتا ہے، کیونکہ اگر کسی سے کوئی جزو رہ جائے یا نماز کے دوران رکعتوں کی تعداد یا کسی لازمی جزو کے چھوٹ جانے کا شک ہو جائے، تو یہ وضاحت فراہم کرتی ہے کہ آیا اس کا ازالہ ضروری ہے یا نہیں، اور اگر ضروری ہے تو ازالے کا طریقہ کیا ہوگا۔ اس سے ذہنی سکون بھی حاصل ہوتا ہے، کیونکہ اگر کسی سے کوئی جزو رہ جائے یا شک ہو جائے، جیسے نسیان میں کوئی جزو رہ جانا، جیسے کتنی رکعتیں ادا کی ہیں، یا اگر کچھ چھوڑا ہو تو کیا اس کا ازالہ کرنا ہے یا نہیں، اور اگر ہے تو ازالے کا طریقہ بھی واضح ہوتا ہے۔ یوں نماز کے قواعد و ضوابط نے نہ صرف نماز کی ادائیگی کو آسان اور سہل بنایا بلکہ اس میں کسی قسم کی مشقت یا ذہنی اضطراب سے بھی بچنے کا راستہ فراہم کیا۔ یہ ترتیب اور وضاحت نمازی کو یکسوئی کے ساتھ عبادت میں مشغول ہونے کا موقع دیتی ہے، جو نماز کے اصل روحانی مقاصد کو حاصل کرنے میں مددگار ثابت ہوتی ہے۔ جبکہ موجودہ دور میں ان نماز کے مسائل کی تفصیلات سے نماز کی اصل روح پردہ خفا میں جاتی محسوس ہوتی کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہمیں نماز کی بابت مسائل سے آگاہی حاصل نہ ہو جہاں اتنے تفصیلات مدون ہوئے، انہیں سمجھا گیا وہیں نماز کی اصل روح﴿اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَ الْمُنْكَرِ﴾[1]۔ ترجمہ: ”بیشک نماز بے حیائی اور برے کاموں سے روکتی ہے۔“ اور خشوع و خضوع کا حصول جزوی تفصیلات کے ہوتے ہوئے بھی پایا جاسکتا ہے۔

دوسرا پہلو کہ فقہاء کے ہر عمل کی چھان بین کو غلو کہنا بھی غلط ہے، کیونکہ عبادات کی تفصیل دین کے بنیادی احکام کو بہتر طریقے سے سمجھنے کا ذریعہ بنتی ہے۔ تاہم، جب متبعین ان مسائل پر شدت پسندی کا مظاہرہ کرتے ہیں، تو معاشرتی سطح پر مستحبات پر گرفت کرنے کی کوششیں مسائل پیدا کرتی ہیں، جو دین کو جمود میں ڈال دیتی ہیں اور فرد کی روحانیت میں خلل ڈالتی ہیں۔ غلو کا اصل مفہوم وہ عوامل ہیں جو دین کو غیر لچکدار اور جمودی حالت میں بدل دیتے ہیں، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ فقہ کو مکمل طور پر مسترد کر دیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ فقہ کو صحیح طریقے سے سمجھا جائے تو یہ شرعی زندگی کے اصولوں کو بہتر طور پر سمجھنے اور اللہ کی غیر مشروط بندگی کے مقصد کو مزید واضح کرنے کا ذریعہ بنتی ہے، جو دین کی روح کو زندہ رکھتا ہے۔

جزوی طور پر اصحاب طریقت اور اہل تصوف کا مظاہر عبودیت کو سرے سے انکار کرنا مذہب کے نام پر ایک مخالف مذہبی رویہ کو جنم دینے کا باعث بنا۔ ”تصوف کی اصل غرض و غایت اُس صفتِ احسان کو پیدا کرنا ہے، جس کا ذکر

[1] العنکبوت، 45:29

قرآنِ کریم میں ضمناً اور اشارۃً موجود ہے۔"[1] اس صفت احسان سے اکابر متصوفین نے کب انکار کیا؟ تاریخِ تصوف میں "مظاہر عبودیت" (نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ) کو ترک کرنے یا ان کی اہمیت گھٹانے کا رجحان کچھ خاص گروہوں یا افراد میں پایا گیا، لیکن یہ تصوف کے مرکزی دھارے (mainstream tasawwuf) کا حصہ نہیں تھا۔ اصل اور اکابر صوفیاء (حضرت جنید بغدادی، امام قشیری[2]، حضرت شیخ عبد القادر جیلانی اور امام غزالی وغیرہ) ہمیشہ شریعت کی مکمل پابندی کے قائل تھے۔ اگرچہ اباحیہ ایک ایسا گروہ تھا کہ جو تصوف کے نام پر یہ عقیدہ رکھنے لگا کہ عارف جب معرف کے انتہائی مقام پر پہنچ جاتا ہے تو اس پر شریعت کے احکام ساقط ہو جاتے ہیں۔ اسماعیلیہ اور قرامطہ ظاہری شریعت کی پابندی کو محض عوام کے لیے قرار دیتے اور خواص کو ان سے مستثنیٰ سمجھتے۔ اہل تصوف میں بعض ایسے غالی (extremist) حلقے بھی پیدا ہوئے جو کہتے تھے کہ "ہم اللہ کے وصال تک پہنچ چکے ہیں، لہذا عبادات کی اب ضرورت نہیں۔"

## اسلام میں عبودیت کا حقیقی تصور

مقالہ نگار کے نزدیک، روایتی فکر اور ڈاکٹر راشد شاز دونوں ہی اسلام کے تصور عبودیت پر متفق ہیں، خاص طور پر جب مصنف بھی اسلام کے اس تصور کو بندوں کی عبودیت کلی اور غیر مشروط سپردگی کے معنی میں پیش کرتے ہیں، جو کہ اسلام کی اصل روح اور غایت ہے، جس کے لیے اللہ نے انسانوں کو پیدا کیا ہے آیت ﴿وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ﴾[3]۔ ترجمہ: "اور میں نے جنات اور اِنسانوں کو اس کے سوا کسی اور کام کے لئے پیدا نہیں کیا کہ وہ میری عبادت کریں۔" اس ہی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اور اسی مکمل سپردگی کے کے بدلے میں جنت کی بشارت کا قرآنی اعلان بھی واضح ہے راشد شاز نے قرآنی "آیت" سے پیش کیا۔ راشد شاز اُس وقت روایت سے ہٹتے نظر آتے ہیں کہ جب وہ فقہی تصور عبودیت کو اسلام کی کلی عبودیت اور غیر مشروط سپردگی سے بلکل الگ خیال کرتے ہیں۔ چونکہ راشد شاز اسلام کے دوورژنز

---

[1] ڈاکٹر ابو سلمان شاہجہاں پوری، مناظر احسن گیلانی (شخصیت اور سوانح)، پٹنہ، خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری (س۔ن)، ص64

[2] شیخ ابو القاسم عبد الکریم بن ہوازن قشیریؒ المعروف زین الاسلام 376ھ (مطابق جولائی 986ء) میں نیشاپور کے مضافاتی علاقے "استواء" میں پیدا ہوئے۔ آپ نے طلبِ علم کے لیے مختلف اسلامی شہروں کا سفر کیا اور علم حدیث، فقہ، تفسیر اور تصوف میں کئی جلیل القدر مشائخ سے استفادہ کیا، جن میں ابن بشرانؒ، ابو محمد کوفیؒ، ابو نعیمؒ، ابن الفضل بغدادیؒ اور امام ابو بکر بیہقیؒ شامل ہیں۔ امام الحرمین جوینی کی صحبت بھی حاصل رہی۔ تصوف میں آپ نے حضرت شیخ ابو علی دقاقؒ کے دستِ حق پر بیعت کی اور خلافت سے مشرف ہوئے۔ آپ علوم ظاہری و باطنی میں کامل، شریعت و طریقت کے جامع، متکلم، صوفی، زاہد، فقیہ اور محدث تھے۔ آپ کی مشہور تصانیف میں "رسالہ قشیریہ" اور "لطائف الاشارات" شامل ہیں۔ داتا علی ہجویریؒ نے آپ سے علمی و روحانی استفادہ کیا اور آپ کو "امام الاستاذ" قرار دیا۔ آپ کا وصال 16 ربیع الثانی 465ھ (مطابق 29 دسمبر 1072ء) کو ہوا اور مزار نیشاپور میں مرجع خلائق ہے۔
(Hazrat Imam Qushayri | Scholars | Islamic Encyclopedia | Book Laibrary, *scholars.pk* , https://scholars.pk/ur/scholar/hazrat-imam-qushayri Accessed on May 08, 2025)

[3] الذٰریٰت، 56:51

کی طرح یہاں بھی تصور عبودیت کو بھی دو مختلف ورژنز میں تقسیم بتاتے ہیں کہ ایک تو عبودیت کا وہ تصور ہے جو اسلام پیش کرتا ہے اور دوسرا فقہی تصورِ عبودیت۔ مصنف فقہ کو، اسلام جس عبودیت کلی کی طرف لے جانا چاہتا ہے، کی راہ میں اہم رکاوٹ سمجھتے ہیں۔ دوسری طرف روایتی فکر اسلامی ایسا نہیں سمجھتی۔

تصور عبودیت کے حوالے سے ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

"الْعِبَادَة هِيَ اسْم جَامع لكل مَا يُحِبهُ ويرضاه من الْأَقْوَال والأعمال الْبَاطِنَة وَالظَّاهِرَة. فَالصَّلَاة وَالزَّكَاة وَالصِّيَام وَالْحج وَصدق الحَدِيث واليتيم والمسكين وَابْن السَّبِيل والمملوك من الْآدَمِيّين والبهائم وَالدُّعَاء وَالذكر وَالْقِرَاءَة وأمثال ذَلِك من الْعِبَادَة"[1]

ابن تیمیہ کی رائے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اسلام کے تصور عبودیت میں اللہ کی رضا پر مشتمل اعمال بھی شامل ہیں جو کہ فقہ کا موضوع ہیں۔ فقہ کا دائرہ کار ان تمام شرعی احکام پر مشتمل ہے جو انسانی عبادات، احوالِ شخصیہ، معاملات، حکومتی نظم، سزائیں، افعال وعادات میں حلال وحرام، اور اخلاق و آداب سے متعلق ہوتے ہیں، تاکہ ہر عمل اللہ کی رضا کے مطابق ہو اور اس کے ذریعے انسان اپنی زندگی کو شریعت کے اصولوں کے مطابق گزارے۔

مقالہ نگار کے مطابق، گائے ذبح کرنے کے حکم ربانی کی بابت بنی اسرائیل تو اس Logical Base (کہ قاتل معلوم کرنے کے لیے اب ہم گائے کو ذبح کریں!) کو سامنے رکھتے ہوئے ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا﴾[2]۔ ترجمہ: "وہ کہنے لگے کہ کیا آپ ہمارا مزاق ﷺ بناتے ہیں؟" جیسے استہزائی رویے کا مظاہرہ کرتے نظر آئے، وہ اس حکم کو سنجیدہ تو دور اس حکم کی بابت موسیٰؑ پر طنزیہ سوالات اور غیر ضروری بحث و تکرار میں الجھ گئے۔ یہ خدا سے بے ضرر مطالبوں کی انکاری روش کا وہ سلسلہ تھا جو اس سے قبل بھی بنی اسرائیل نے آیت ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[3]۔ ترجمہ: "ہم اُس وقت تک ہرگز تمہارا یقین نہیں کریں گے جب تک اللہ کو ہم خود کھلی آنکھوں نہ دیکھ لیں۔" میں اللہ پر ایمان لانے کو عیاناً رویت باری تعالیٰ کے ساتھ مشروط کر دیا تھا۔ تاہم مذکورہ آیت کی بابت ان کی ساری logic اور reasoning حکم ربانی کے انکار میں تھی۔ تب یہ حکم ایک واقعہ کے پس منظر میں وقتی نوعیت کا تھا۔

---

[1] ابن تیمیہ، العبودیۃ، بیروت، مکتبہ اسلامیہ، 2005ء، ص 44

[2] البقرۃ، 70:02

[3] البقرۃ، 55:02

مکمل سپردگی کے سلسلے میں آیت ﴿لَنْ ينَالَ اللّٰهَ لُحُوْمُهَا وَ لَا دِمَاؤُهَا﴾[1] ترجمہ: "اللہ کو نہ ان کا گوشت پہنچتا ہے ،نہ ان کا خون۔" کا مقصد اللہ نے آگے ﴿وَلٰكِنْ ينَالُهُ التَّقْوٰى مِنْكُمْ﴾[2]۔ترجمہ: "لیکن اس کے پاس تمہارا تقویٰ پہنچتا ہے۔" کو قرار دیا۔ تفسیر قرطبی میں اس آیت کی تفسیر میں ابن عباسؓ سے ایک قول منسوب ہے:

"اہلِ جاہلیت بیت اللہ کو قربانی کے جانوروں کے خون سے رنگتے تھے، تو مسلمانوں نے بھی ایسا کرنے کا ارادہ کیا۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ یہاں "النیل" اللہ تعالیٰ سے متعلق نہیں ہے بلکہ یہ مجازی طور پر قبولیت کے لیے استعمال ہوا ہے۔ یعنی، اس کا مطلب ہے: یہ چیز اللہ تک نہیں پہنچتی۔"[3]

یہاں ایک اہم نکتہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دورِ جاہلیت میں قربانی کے اس عمل کی تردید کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے لیے سنتِ ابراہیمی کو لازم قرار دیا اور اس عمل کو بندگی کے معیار یعنی تقویٰ سے مشروط کر دیا۔ مصنف کا اس "حکمِ ربانی (قربانی) کو اس کی اصل روح (تقویٰ) کے حصول" کے بجائے، ایک فقہی بحث کے تناظر میں پیش کرنا (کہ قربانی سے فقہ پر عمل تو ہو رہا ہے، لیکن تقویٰ کے حصول میں رکاوٹ پیدا ہو رہی ہے۔) اور یہ بتانا کہ فقہ کی روایتی تفہیم پر یہ مذکورہ بالا آیت تردید کا حق رکھتی ہے، غیر مشروط عبودیت کے context میں ڈاکٹر راشد شاز کا یہ (گوشت اور ہڈیاں اللہ کو نہیں پہنچ رہی تو۔۔۔) استدلال ایک سوالیہ نشان چھوڑتا ہے کیسے اس استدلال کو وہ درست کہہ رہے ہیں۔ تاہم رسول اللہ ﷺ کی قربانی سے متعلق تعلیمات کو اس آیت کے تناظر میں کیسے مسترد کیا جا سکتا ہے؟

بلاشبہ اس ہی سلسلے کی دوسری آیت ﴿لَيسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ المَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ﴾[4]۔ترجمہ: "نیکی بس یہی تو نہیں ہے کہ اپنے چہرے مشرق یا مغرب کی طرف کر لو" میں قرآن نے نیکی کا اصل معیار (مع بنیادی عقائد و فرائض) ذکر کر کے آخر میں ﴿أُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ﴾[5]۔ترجمہ: "اور یہی لوگ ہیں جو متقی ہیں۔" لا کر اب سب کا مقصود صرف تقویٰ کو قرار دیا۔ البتہ یہاں "لَيْسَ" سے نیکی کے ظاہر کی نفی نہیں ہو رہی۔ بلکہ یہ کہا گیا کہ نیکی یہی نہیں، نیز جو ظاہر ہو گا نیکی کا وہ بھی نیکی ہی ہو گی لیکن اصل چیز، جڑ اور روح اس کا باطن ہے۔ تاہم اس آیت کا پس منظر تحویل قبلہ ہے ،اور آیت کے اس خطاب میں مسلمان اور اہل کتاب سب شامل ہیں۔ مدینہ جا کر رسول اللہ ﷺ نے نمازیں بیت

---

[1] الحج،37:22

[2] ایضاً

[3] القرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد، الجامع لأحکام القرآن، ج12، ص64

[4] البقرۃ،177:02

[5] ایضاً

المقدس[1] کی جانب رخ کر کے ادا کروائیں۔ مسلمان کے لیے چاہے مکہ مکرمہ[2] تھا یا دار الہجرت، مومنین رسول اللہ ﷺ کی اتباع کو لازم پکڑتے ہوئے تھے، یہود و نصاریٰ خود آپس میں قبلے کے معاملے میں اختلاف کرتے تھے، یہود مغرب یعنی بیت المقدس کی طرف رخ کرتے ہیں اور نصاریٰ مشرق یعنی سورج کے طلوع کی طرف۔ اور بیت المقدس میں بھی یہی صورتحال رہی۔ جب تحویل قبلہ کا حکم نازل ہوا تو اہل کتاب نے قبلہ کی تبدیلی پر اعتراض کیا اور ہر گروہ نے اپنے رخ کی برتری کا دعویٰ کیا۔ ان سے کہا گیا: نیکی اس میں نہیں جو تم کر رہے ہو، بلکہ نیکی تو یہ ہے کہ جو اللہ پر ایمان لائے۔۔۔ الخ۔ خانہ کعبہ کو اپنا نیا قبلہ تسلیم کر کے یہودیت سے اسلام میں آئے صحابہ بھی اپنے امتحان میں کامیاب ہوئے۔ یہود و نصاری جو منکر تھے وہ اس

[1] المسجد الاَقصی اسلام کا تیسرا مقدس ترین مقام اور قبلۂ اول ہے، جو بیت المقدس (القدس) میں واقع ہے۔ یہ وہی مقام ہے جہاں سے رسول اللہ ﷺ کو شبِ معراج آسمانوں کی طرف لے جایا گیا،(الاسراء،01:17)المسجد الاَقصی "کا اطلاق پورے حرم قدسی شریف پر ہوتا ہے، جس میں صحن، قبۃ الصخرۃ، مصلی جبریل، جامع النساء، محراب زکریا، جامع عمر اور دیگر مقامات شامل ہیں۔ موجودہ دور میں "المسجد الاَقصی" سے مراد وہ جامع مسجد ہے جو حرم کے جنوبی جانب واقع ہے، جس کی قبۃ بلند، ستون سنگِ مرمر کے، اور عمارت قدیم اسلامی طرز کی عکاس ہے۔ یہ مسجد تمام انبیاء کی جماعت گاہ اور معجزہ معراج کی یادگار ہے۔ خلافتِ راشدہ کے دوسرے خلیفہ حضرت عمرؓ نے بیت المقدس فتح کیا، اور اسی مقام پر مسجد تعمیر کی جو "المسجد العمری" کہلائی۔ بعد ازاں صلاح الدین ایوبیؒ نے صلیبیوں سے مسجد کو آزاد کرا کے اسے اس کی اصل شان و عظمت میں بحال کیا۔ المسجد الاَقصی صدیوں تک علمی، روحانی اور تعلیمی مرکز رہا، جہاں قرآن، حدیث، فقہ، علم الکلام، منطق اور دیگر علوم کی تدریس ہوتی رہی۔

(کتاب مجلة البحوث الإسلامية، مجموعة من المؤلفين، shamela.ws، المکنہ، ص463، https://shamela.ws/book/8322/47818 تاریخ ملاحظہ مئی08، 2025)

[2] مکہ مکرمہ دنیا کے مقدس ترین اسلامی شہروں میں سے ایک ہے، جہاں بیت اللہ (کعبہ)، مسجد الحرام، صفا و مروہ، منیٰ، مزدلفہ اور عرفات جیسے مقامات واقع ہیں۔ یہ شہر سعودی عرب کے مغربی حصے میں ایک پہاڑی وادی میں واقع ہے اور جدہ، طائف اور مدینہ منورہ سے زمینی و ہوائی راستوں سے منسلک ہے۔ قرآن کی روشنی میں یہ "پہلا گھر" ہے جو لوگوں کے لیے عبادت کے لیے مقرر کیا گیا۔ مکہ کی اہمیت کا آغاز حضرت ابراہیمؑ کے اس مقام پر حضرت ہاجرہ اور حضرت اسماعیلؑ کو چھوڑنے سے ہوا۔ بئر زمزم کا ظہور اور بعد ازاں خانہ کعبہ کی تعمیر نے اس شہر کو دینی مرکز بنا دیا۔ بعثتِ نبوی ﷺ اور فتح مکہ (8 ہجری) نے اس کے تاریخی مقام کو مزید بلند کیا۔ اسلامی تاریخ کے ہر دور میں مکہ مکرمہ کو مرکزی حیثیت حاصل رہی۔ یہاں کے تمام باشندے مسلمان ہیں اور غیر مسلموں کا داخلہ ممنوع ہے (التوبہ،28:09)۔ مکہ کی زبان و ادب میں اہمیت بھی ما قبل اسلام کے ادبی میلوں سے واضح ہوتی ہے۔ موجودہ دور میں بھی مکہ اسلامی دنیا کا روحانی و تمدنی مرکز ہے، اور ہر سال لاکھوں مسلمان یہاں حج و عمرہ کے لیے آتے ہیں۔

(کتاب مجلة البحوث الإسلامية، مجموعة من المؤلفين، shamela.ws، المکنہ، ص2157، https://shamela.ws/book/8322/48198#p1 تاریخ ملاحظہ مئی08، 2025)

آیت میں نیکی کے اصل معیار پر پورانہ اتر سکے اور ہٹ دھرمی پر اڑے رہے تحویل قبلہ کو تسلیم کرنے سے انہیں جہاں میں فضیلت سے معزولی محسوس ہوئی۔

مصنف کی تحویل قبلہ کے واقع کو "فقہی انداز" قرار دینے کی بناء لوگوں کا اپنے اعمال کے ظواہر (مثلاً قبلے کی سمت) پر ضرورت سے زیادہ زور دینا، تھی۔ اگرچہ عام لوگوں میں ایک مخصوص مذہبی ذہنیت پائی جاتی ہے، جس کے تحت ان کی توجہ زیادہ تر اعمال کے ظاہری پہلوؤں اور رسومات پر مرکوز رہتی ہے۔ مقالہ نگار کے نزدیک، دورانِ نماز مسلمانوں کا بیت المقدس سے بیت اللہ کی طرف رخ کرنا غیر مشروط عبودیت کے معیار پر پورا اترنے کا مظہر تھا۔ تاہم، اہلِ کتاب کے انکاری رویے یا محض ظاہری عمل (تحویلِ قبلہ) کے ہی نیکی نہ ہونے کو "فقہی انداز" سے تعبیر کرتے ہوئے قرآن سے فقہ کی نفی کا استدلال اس آیت کے تناظر میں درست معلوم نہیں ہوتا۔

اسلام میں مذموم سوالات کی بابت رسول اللہ ﷺ کی تعلیمات موجود ہیں، رسول اللہ ﷺ نے قیل و قال اور کثرتِ سوال کو ناپسند فرمایا ہے۔ سوال کی مذمت اپنی جگہ، درحقیقت صحابہؓ کے رسول اللہ ﷺ سے کئے گئے سوالات جواباً قرآن کا حصہ بن گئے۔ جیسے ﴿وَيسْتَفْتُونَك فِي النِّسَاءِ﴾[1]۔ترجمہ:"اور (اے پیغمبر!) لوگ تم سے عورتوں کے بارے میں شریعت کا حکم پوچھتے ہیں۔"، ﴿يسْتَفْتُونَك قُلِ اللهُ يفْتِيكمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾[2]۔ترجمہ:"(اے پیغمبر!) لوگ تم سے (کلالہ کا حکم) پوچھتے ہیں۔"، ﴿يسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنفَالِ﴾[3]۔ترجمہ:"(اے پیغمبر!) لوگ تم سے مالِ غنیمت کے بارے میں پوچھتے ہیں۔"، ﴿يسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾[4]۔ترجمہ:"لوگ آپ سے حرمت والے مہینے کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ اس میں جنگ کرنا کیسا ہے؟"، ﴿يسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾[5]۔ترجمہ:"لوگ آپ سے شراب اور جوے کے بارے میں پوچھتے ہیں۔"، اور ﴿يسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾[6]۔ترجمہ:"لوگ آُ سے پوچھتے ہیں کہ وہ (اللہ کی خوشنودی کے لیے) کیا خرچ کریں؟" وغیرہ۔

---

[1] النساء، 127:04

[2] النساء، 176:04

[3] الأنفال، 01:08

[4] البقرة 217:02

[5] البقرة، 219:02

[6] البقرة، 215:02

یہی وہ سوالات تھے جن کی بابت حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں:

"میں نے کسی قوم کو رسول اللہ ﷺ کے صحابہ سے بہتر نہیں دیکھا۔ انہوں نے آپ ﷺ سے آپ کی وفات تک صرف تیرہ سوالات کیے، اور یہ سب قرآن میں موجود ہیں۔۔۔ وہ صرف انہی امور کے بارے میں سوال کرتے تھے جو ان کے لیے فائدہ مند ہوں۔"[1]

آیت ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾[2]۔ ترجمہ: "اب اگر تمہیں اس بات کا علم نہیں ہے تو جو علم والے ہیں اُن سے پوچھ لو۔" میں یہ عمومی اصول بیان کیا گیا ہے کہ سوال کے ذریعے علم حاصل کیا جائے، خاص طور پر جب کسی کو علم نہ ہو۔ علاوہ ازیں اہل کتاب اور مشرکین مکہ کے رسول اللہ ﷺ پر اعتراض و سوالات کے جوابات میں بیسیوں آیات نازل ہوئی ہیں، سے یہ تو بلکل واضح ہے کہ اسلام میں سوال پر کسی قسم کا کوئی قد غن نہیں، جیسے حضرت جبرائیلؑ کا رسول اللہ ﷺ کو "مَا الْإِيمَانُ؟، مَا الْإِسْلَامُ؟، مَا الْإِحْسَانُ؟"[3] جیسے الفاظ سے پہلے سوال سامنے رکھ کر تعلیماً ایمان، اسلام اور احسان کی حقیقت کو بیان کرنا۔ بلکل اسی طرح سوال کرنا رسول اللہ ﷺ کے تعلیمی منہج کا ایک اہم جزو رہا ہے۔

آیت فرضیت حج کی بابت، دوسرے شان نزول سے قطع نظر اگر اس آیت کو اسی سیاق میں لیا جائے تو ایک صحابیؓ کا بار بار سوال کرنے، خصوصاً حج کی تکرار کے متعلق استفسار پر، آیت ﴿لَا تَسْـَٔـلُوْا عَنْ اَشْيَاۗءَ﴾[4] کا نزول، بھی تفاسیر میں موجود ہے۔ تو ظاہراً مذکورہ آیت پہلے حصہ سے سوال کی مذمت ہی محسوس ہوتی ہے۔ لیکن آیت کا دوسرا حصہ ﴿وَإِنْ تَسْئَلُوا عَنْها حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ﴾ ۔ترجمہ: "اور اگر تم ان کے بارے میں ایسے وقت سوالات کروگے جب قرآن نازل کیا جارہاہے تو وہ تم پر ظاہر کر دی جائیں گی۔" میں امام قرطبی کے مطابق یہاں مضاف محذوف "الْمَعْنَى وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْ غَيْرِهَا فِيمَا مَسَّتِ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ"[5] یعنی تم اگر ان کے علاوہ (جن کے بارے میں سوال کرنے کی ممانعت ﴿لَاتَسْـَٔـلُوْا عَنْ اَشْيَاۗءَ﴾ میں آئی ہے) کسی اور ضروری چیز کے بارے میں سوال کرو، تو وہ تمہارے لیے بیان کر دی جائیں گی۔، کے سوا آیت کے اول حصے پر محمول کرنا درست نہیں ہو گا۔ تو اس طرح آیت کا مطلب یہ ہو گا اگر تم قرآن کے نازل ہونے کے وقت کسی چیز کے حلال یا حرام ہونے، کسی حکم، یا کسی حاجت کی تفسیر کے لیے سوال کرو، تو ایسا کرنے پر، وہ تمہارے لیے واضح کر دی جائے گی۔ یہ وہ سوالات کی وہ قسم تھی کہ جن کی اجازت دے دی گئی۔ جیسے: اللہ نے مطلقہ، متوفیٰ

---

[1] القرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ج6، ص333

[2] النحل، 43:16

[3] صحیح البخاری، کتاب الایمان، ب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام، رقم الحدیث :50، بیروت، دار طوق النجاۃ، 2001ء، ج1، ص19

[4] المائدۃ، 101:05

[5] القرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ج6، ص333

عنھا زوجھا، اور حاملہ کی عدت بیان کر دی، لیکن اس عورت کی عدت کا ذکر نہیں کیا جو نہ حیض والی ہو اور نہ حاملہ ہو۔ تو انہوں مومنین نے اس کے بارے میں سوال کیا، جس پر یہ حکم ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ﴾[1]۔ترجمہ:"اور تمہاری عورتوں میں سے جو ماہواری آنے سے مایوس ہو چکی ہوں۔"نازل ہوا جس میں بتا گیا کہ بغیر حیض والی عورتوں کی عدت تین ماہ ہو گی۔

اب اس محذوف عبارت کو لانے کی دلیل امام قرطبی، علامہ جرجانی کے ایک قول سے یہ پیش کرتے ہیں:"علامہ جرجانی کہتے ہیں: یہاں عنھا کنایہ ہے "تَرْجِعُ إِلَى أَشْيَاءَ أُخَرَ"یعنی لوٹایا جائے گا اسے (عنھا) دوسری اشیاء کی طرف۔ مثال کے طور پر جیسے:﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾[2]۔ترجمہ:"پھر ہم نے اُسے ٹپکی ہوئی بوند کی شکل میں ایک محفوظ جگہ پر رکھا۔" سے انسان آدمؑ مراد ہیں، پھر کہا﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً﴾[3]۔ترجمہ:"پھر ہم نے اُس بوند کو جمے ہوئے خون کی شکل دے دی۔" سے مراد بنی آدم ہیں کیونکہ آدمؑ کو تو نطفہ بنا کر کسی جگہ ٹھہرایا نہیں گیا بلکہ مٹی سے پیدا کیا گیا۔ لیکن جب انسان کا ذکر کیا گیا، اور اس سے مراد آدم علیہ السلام تھے، جبکہ ﴿جَعَلْنَاهُ﴾ کی "ہ"ضمیر آدمؑ کی طرف لوٹنے کی باجود قرینہ حالیہ (کہ آدم مٹی سے پیدا ہوئے، نطفہ سے نہیں) سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ "ہ"ضمیر دوسرے انسان پر دلالت کرتی ہے۔"[4]

مقالہ نگار کے مطابق سوال کرنے کی ممانعت ان چیزوں کے بارے میں ہو گی جن کے متعلق سوال کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہ تھی۔ لیکن جہاں کسی چیز کے بارے میں سوال کی ضرورت ہو، وہاں ممانعت نہیں۔ آیت کا آخری حصہ ﴿قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾[5]۔ترجمہ:"تم سے پہلے ایک قوم نے اس قسم کے سوالات کئے تھے، پھر ان (ان کے جوابات دیئے گئے ان) سے منکر ہو گئے۔"میں سابقہ امتوں کے سولات ان کی سزا کا باعث بنے جیسے: صالحؑ کی قوم کا پہاڑ سے اونٹنی نکالنے کی خواہش کرنا وغیرہ۔

نیز بعد از نزول قرآن سے آج تک سوال کرنے میں یہ خوف نہیں ہو تا کہ اس وجہ سے کوئی تحریم (حرام کرنا) یا تحلیل (حلال کرنا) نازل ہو جائے گا۔ جو شخص علم حاصل کرنے کی نیت سے سوال کرتا ہے، تاکہ اپنے آپ سے جہالت کو دور کرے اور دین میں جو چیز ضروری ہے، اس کا صحیح مفہوم سمجھے، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ سوال کرنے سے ہی

---

[1] الطلاق، 04:65

[2] المومنون، 12:23

[3] المومنون، 13:23

[4] القرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد، الجامع لأحکام القرآن، ج6، ص333

[5] المائدۃ، 102:05

جہالت دور ہوتی ہے۔ لیکن تعنّت (دشواری پیدا کرنے) کے لیے، بغیر فہم کے یا بغیر سیکھے سوال کرنا، امام ابن عبد البر کے نزدیک ایسا سوال جائز نہیں نہ قلیل نہ کثیر۔[1]

آیت﴿وَ یضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَ الْاَغْلٰلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيهِم﴾[2]۔ترجمہ:"اور اُن پر سے وہ بوجھ اور گلے کے وہ طوق اُتار دے گا جو اُن پر لدے ہوئے تھے۔"سورۃ الاعراف کی طویل آیت(157) کا ایک حصہ ہے، جہاں رسول اللہ ﷺ کے بعثت کے مقاصد مذکور ہیں۔ اسی آیت میں نبی ﷺ کی بعثت کے باقی مقاصد جیسے "﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ یعنی جیسے کہ بتوں کو چھوڑ دینا، عالی صفات کے اخلاق اختیار کرنا، اور رشتہ داروں سے تعلق قائم رکھنا۔،﴿وَيَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ یعنی، جیسے کہ بتوں کی عبادت اور رشتہ داروں کے ساتھ تعلقات کو توڑنا۔،﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ﴾ یعنی (طیبات) پاکیزہ چیزوں کو ان کے لیے حلال بتاتے ہیں،﴿وَ يحَرِّمُ عَلَيهِمُ الْخَبٰٓئِثَ﴾ یعنی ان پر خبائث (ناپاک چیزیں) حرام کرتے ہیں (وہ چیزیں جو اسلام میں حرام ہیں)۔ ابن عباسؓ کے مطابق خبائث سے مراد خنزیر کا گوشت، سود اور دیگر ناپاک چیزیں ہیں۔،﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ﴾ یعنی بوجھ کو بھی دور کرنا تھا۔ ابن عباسؓ، الضحاک، اور حسنؒ کے مطابق "الإصر" کا مطلب عہد ہے۔ یہ آیت دونوں معانی کو پر مشتمل ہے اور رسول اللہ ﷺ کے ذریعے ان پر وہ عہد اور وہ بھاری ذمہ داریاں (جو بنی اسرائیل پر تھیں) ہٹا دی گئیں، جیسے کہ پیشاب کو دھونا، غنیمت کو حلال کرنا، حیض والی عورت کے ساتھ بیٹھنا، اس سے کھانا کھانا اور اس کے ساتھ جنسی تعلق قائم کرنا۔ کیونکہ وہ لوگ جب کسی کے کپڑے پر پیشاب لگ جاتا تو اسے کاٹ کر پھینک دیتے تھے۔ اور بعض روایتوں میں آتا ہے کہ وہ اس کے جلد کو بھی کاٹ دیتے تھے۔ اور جب وہ غنیمت اکٹھا کرتے تو آسمان سے آگ آکر اسے جلا دیتی تھی، اور جب عورت حیض میں ہوتی تو وہ اسے قریب نہیں جاتے تھے، اور اسی طرح دیگر سختیاں جو صحیح حدیثوں میں آئی ہیں اس آیت کے ذریعے ان سختیوں کو ہٹایا گیا اور مسلمانوں کو ان سے آزاد کر دیا گیا۔، اور﴿وَالْأَغْلالَ الَّتِي كانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ میں انہیں اغلال (زنجیروں) سے بھی آزاد کرنا رسول اللہ ﷺ کی بعثت کے مقاصد میں شامل تھا۔ یہاں اغلال کا ذکر استعارةً ہے ان بھاری ذمہ داریوں کے واسطے جو بنی اسرائیل پر عائد تھی۔ جیسے یوم السبت کو کام کرنے کی ممانعت، بنی اسرائیل میں قتل کے سلسلے میں دیۃ نہ تھی، بلکہ صرف قصاص ہی تھا۔ قصاص کی تفصیل آیت﴿وَفَصَّلْنَا لَهُمُ الْأَمْرَ فِي تَورَاةِ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ﴾[3]۔ترجمہ:"اور ہم نے اس (تورات میں) ان

[1] القرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد، الجامع لأحکام القرآن، ج6، ص333

[2] الاعراف، 157:07

[3] المائدۃ، 45:05

کے لئے یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت۔" میں موجود ہے۔ اور انہیں اپنی توبہ کی علامت کے طور پر اپنے آپ کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔[1]

مقالہ نگار کے نزدیک ان تمام بوجھوں اور اغلال کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم یہ جانیں کہ کتنے احکام واقعی "منزل من اللہ" تھے اور کتنے بنی اسرائیل کی اپنی بنائی ہوئی فقہی پابندیاں تھیں۔ تاہم راشد شاز کے لیے ضروری تھا کہ اس آیت کے حوالے سے اس پہلو پر بھی غور کرتے۔ یہاں غور طلب یہ بھی ہے بنی اسرائیل میں کئی ایسے بھی احکام تھے جو جوں کے توں امت محمدیہ میں منتقل ہوئے، جن میں شامل ہیں: خدا کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرنا، سود کی حرمت[2]، قتل کی ممانعت، چوری کی ممانعت، زنا کی حرمت، پڑوسی کے حق میں جھوٹی گواہی سے اجتناب، والدین کی فرماں برداری کرنا، روزے رکھنا[3] وغیرہ۔ بنی اسرائیل کے لیے یہ احکامات بطور شریعت "منزل من اللہ" تھے، لہٰذا انہیں اغلال یا بوجھ کے زمرے میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ logically رسول اللہ ﷺ کا بنیادی فریضہ ہی لوگوں کو ان پابندیوں اور بوجھوں سے آزاد کرنا تھا۔ ایسے میں یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ وہی احکامات امتِ محمدیہ پر دوبارہ نافذ کر دیے جائیں؟

جبکہ وہ احکامات جو بنی اسرائیل پر ﴿ذٰلِكَ جَزَيْنٰهُمْ بِبَغْيِهِمْ﴾[4]، ترجمہ: "یہ ہم نے اُن کو اُن کی سرکشی کی سزا دی تھی۔" کے سبب لاگو ہوئے۔ جو چیزیں حرام ہوئیں ان میں ہر ناخن والا جانور، گائے اور بکری کی کچھ حصوں چربی حرام ہونا یا وہ چیزیں جو اوپر اصراء اور اغلال کی تفسیر میں ضمناً ذکر ہوئیں وہی اس آیت کا اصل مصداق ٹھہریں گی۔

علاوہ ازیں ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسْرَآءِيْلُ عَلٰى نَفْسِهٖ مِنْ قَبْلِ اَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرٰىةُ﴾[5]۔ ترجمہ: "تورات کے نازل ہونے سے پہلے کھانے کی تمام چیزیں (جو مسلمانوں کے لیے حلال) بنی اسرائیل کے لئے (بھی) حلال تھیں، سوائے اُس چیز کے جو اسرائیل (یعنی یعقوبؑ) نے اپنے اوپر حرام کر لی تھی۔" میں بنی اسرائیل کا اپنے اوپر خود چیزوں کا حرام کرنے اور علماء یہود کا ﴿هٰذَا حَلٰلٌ وَّ هٰذَا حَرَامٌ﴾[6]۔ ترجمہ: "یہ چیز حلال ہے، اور یہ حرام ہے۔" کی روش اختیار کرتے ہوئے احکامات جاری کرنے، کو جہاں قرآن نے خود مسترد کیا وہیں تب خود بنی اسرائیل عیسیٰؑ کی تنقید کی زد میں رہے۔

---

[1] القرطبی، ابو عبد اللہ محمد بن احمد، الجامع لأحکام القرآن، ج7، ص299 تا 300

[2] النساء، 161:04

[3] البقرۃ، 183:02

[4] الانعام، 146:06

[5] آل عمران، 93:03

[6] النحل، 117:16

مقالہ نگار کے نزدیک مصنف نے اپنی تمام تر توجہ اس بات پر مرکوز رکھی کہ ان تمام بوجھوں اور اغلال کو بنی اسرائیل کی اپنی اختراع قرار دے کر مسلمانوں کی فقہی روایات سے مماثلت پیدا کی جائے، تاکہ فقہ کی کلی نفی کے حق میں دلائل فراہم کیے جا سکیں۔ تاہم، یہ مماثلت قائل کرنے والی نہیں، کیونکہ ایک طرف تو اشیاء تھی جنہیں خود قرآن اغلال واصراء قرار دیتا ہے۔ جبکہ دوسری جانب امت محمدیہ میں احکام منزل من اللہ تھے اور ان کی فروعات جیسے (حیض) کی مدت وغیرہ، کی مختلف تعبیرات کیسے وہی اغلال فقہی ہو سکتی ہیں کہ جس کے بارے میں مصنف کا دعویٰ ہے کہ رسول ﷺ ان اغلال سے بچانے آئے تھے، لیکن امت انہی اغلال کا حصہ بن گئی۔

مصنف نے کتاب کے ابتدائیہ میں دین کے فقہ میں تبدیل ہونے سے غایت دین کی نفی پر جو آیات پیش کی تھیں، ان کا تجزیہ اوپر گزر چکا ہے، سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کچھ بعید نہیں کہ مصنف نے اپنے موقف کے حق میں قرآنی آیات سے کس قسم کے سطحی استدلات پیش کئے۔ پھر اس بنیاد پر کیسے راشد شاز اسلام کے تصور عبودیت سے فقہ کو الگ خیال کر سکتے ہیں۔

## غیر فقہی اسلامی معاشرے کا قیام

مقالہ نگار کے مطابق، مصنف ایک غیر فقہی اور بدون قانون اسلامی معاشرے کے خواہاں ہیں، حالانکہ روایتی مسلم فکر میں ایسا تصور ممکن نہیں کہ ایک ایسا اسلامی معاشرہ قائم ہو جہاں فقہ کے بغیر زندگی گزارنا ممکن ہو یا پھر ایسی وجوہات کی روک تھام کی بات کی جائے جو غیر فقہی یا بدون قانون اسلامی معاشرے کے قیام کا سبب بن سکتی ہیں۔ ایسا سوچنا ایک فکری انحراف پیدا کر سکتا ہے، جو دین کی اصل روح سے دور لے جا کر معاشرتی نظام میں الجھنیں پیدا کرے گا۔

اگرچہ مصنف کا مقصد بھی انسان کو اللہ کی غیر مشروط اور مکمل سپردگی کی طرف رہنمائی کرنا ہے، تاہم ان وجوہات کو غیر فقہی اور بغیر قانون کے اسلامی معاشرے کے قیام کے لیے رکاوٹ قرار دینا مناسب نہیں۔ اصل بحث یہ ہے کہ تصور عبودیت صرف ایک مثالی معاشرتی ڈھانچے کے ذریعے ہی قائم کیا جا سکتا ہے۔ مقالہ نگار کے نزدیک، اہم سوال یہ ہے کہ آیا یہ وجوہات واقعی غیر مشروط سپردگی کی راہ میں رکاوٹ ہیں یا نہیں، نہ کہ انہیں غیر فقہی یا قانون سے عاری معاشرے کے قیام سے جوڑا جائے۔ اس لیے مصنف کو یہ وضاحت پیش کرنی چاہیے تھی کہ غیر فقہی اسلامی معاشرے کے قیام کی بجائے، بحث کا مرکز دین کی اصل روح اور عبودیت کے مقصد کو معاشرتی سطح پر مؤثر طریقے سے نافذ کرنے پر ہونا چاہیے، اور ان رکاوٹوں کو اجاگر کرنا چاہیے جو اس مقصد میں حائل ہیں۔

دوسری جانب، اگر کوئی شے اللہ کی بندگی میں رکاوٹ بن رہی ہو، چاہے وہ فقہ سے متعلق ہو یا نہ ہو، تو ایک مومن کے لیے اسے ترک کرنا کسی طور بھی مشکل یا ناپسندیدہ نہیں ہونا چاہیے۔ بندگی کا اصل مقصد اللہ کی رضا کا حصول ہے، اور

اگر کوئی چیز اس راستے میں حائل ہو، تو اسے چھوڑ دینا نہ صرف جائز ہے بلکہ فطری عمل بھی ہے۔ اب ان وجوہات پر بات کرنا ضروری ہے جو مکمل سپردگی کے لیے رکاوٹ بن رہی ہیں، اور مصنف نے بھی جن کی نشاندہی کی ہے۔

فقہ کے codified law (مدون قانون) کی ضرورت سے قطع نظر، قرآن و سنت میں ایسی کوئی دلیل نہیں لائی جاسکتی جو فقہ کی تدوین کو حرام قرار دیتی ہو۔ مزید تعجب خیز بات یہ ہے کہ مصنف بلا دلیل یہ دعویٰ کرتا ہے کہ صحابہ کے دور میں شرعی احکام پر کوئی علمی مجلس یا باہمی بحث و مباحثہ نہیں ہوتی تھی حالانکہ یہی وہ نسل ہے جس سے دین براہِ راست تابعین اور پھر آئمہ اربعہ تک منتقل ہوا۔

یہ کہنا کہ "علمائے یہود کے گمراہ کن تجربات کے پیش نظر مسلمان مظاہر عبودیت کی تلاش میں غیر معمولی حزم و احتیاط کا شکار ہوگئے" ایک حد تک درست ہے کہ امت مسلمہ نے پہلی امتوں کی لغزشوں سے سبق سیکھتے ہوئے دین کی حفاظت میں غیر معمولی سنجیدگی اختیار کی۔ تاہم، یہ الزام کہ "اس احتیاط نے فقہ کو غیر ضروری اہمیت دے دی اور دین کے حقیقی مقصد سے دور کر دیا"، درست تجزیہ نہیں ہے۔ کیونکہ: فقہ کا مقصد دین کی روح کو مجروح کرنا نہیں، بلکہ دین کے احکام کو تفصیل سے واضح کرنا ہے تاکہ بندگی کا عمل شریعت کے دائرے میں رہے۔ فقہی تفصیلات دین کی حفاظت اور امت کو اعتدال پر رکھنے کا ذریعہ بنی ہیں، نہ کہ روحِ دین سے دوری کا۔ جو فقہی احتیاط مسلمانوں میں آئی، اس کا مقصد یہی تھا کہ دین تحریف اور بدعت سے محفوظ رہے، جیسا کہ یہود و نصاریٰ میں بدعتیں داخل ہو کر دین کا چہرہ مسخ کر چکی تھیں۔ اس لحاظ سے فقہی حزم ایک رحمت تھی، نہ کہ دین سے دوری۔ بعض اوقات عوام یا کم فہم لوگ فقہی ظواہر میں الجھ کر دین کی روح سے غافل ہو سکتے ہیں۔ مگر یہ ان کی غلطی ہے، نہ کہ فقہ کی۔ اصل خرابی تب آتی ہے جب ظواہر ہی کو مقصود بالذات سمجھ لیا جائے اور روحِ عبادت کو نظر انداز کر دیا جائے۔ لیکن اس خرابی کا ذمہ فقہ کو نہیں دیا جا سکتا۔ علمائے یہود نے دین میں تحریف کی اور دنیاوی مفادات کی خاطر دین کے اصول بدل دیے۔ جبکہ مسلمانوں کے فقہاء کا کارنامہ یہ رہا کہ انہوں نے کتاب و سنت کے اصولوں کی حفاظت کی، اور اجتہاد کے ذریعے شرعی زندگی کو ہر دور میں قابلِ عمل بنایا۔ لہذا دونوں کے رویوں کو ایک سطح پر رکھ کر موازنہ کرنا علمی طور پر غلط ہے۔

فقہاء کا "تعبیر دین کا مستقل ماخذ بننا" اور "فقہ میں اضافے اور اختلافات کا پیدا ہونا" پر پہلے ہی تفصیل سے بحث کی جاچکی ہے۔ تاہم کتاب کا عنوان "شرع اور غایت شرع" کا تجزیہ کرتے ہوئے فقہ کے عبوری احکام کی مستقل حیثیت پر بحث کی جائے گی۔

تاہم یہاں یہ بات اہم ہے کہ "مذہبی شناختوں کے غلبے" پر سنجیدہ گفتگو کی جائے تو آیت ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[1]۔ ترجمہ: "اور تمہیں مختلف قوموں اور خاندانوں میں اس لئے تقسیم کیا ہے کہ تم ایک دُوسرے کی

[1] الحجرات، 13:49

پہچان کر سکو۔ " سے واضح ہوتا ہے کہ پہچان اور تعارف کے لیے نسبتی شناختیں فطری اور مشروع ہیں، بشرطیکہ وہ تفاخر، تفریق اور برتری کی بنیاد نہ بنیں۔ حضرت شعیبؑ کی قوم کا انہیں قتل نہ کرنے کی وجہ ﴿وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ﴾ [1]۔ ترجمہ: "اور اگر تمہارا خاندان نہ ہوتا تو ہم تمہیں پتھر مار مار کر ہلاک کر دیتے۔" کو قرار دینا بھی قبائلی ہمیت کا نشان ہے۔ مصنف کی کتاب "متحدہ اسلام کا منشور" بھی اسی سوچ کا اظہار ہے کہ امت مسلمہ کو فقہی یا فرقہ وارانہ شناختوں کے بجائے ایک جامع، قدسی شناخت پر قائم ہونا چاہیے۔ آخر میں، یہ سمجھنا ضروری ہے کہ فقہی شناختیں جب تک افراد کو علمی فہم، عملی سہولت اور روحانی یکجہتی کی طرف لے جائیں، اور جب تک یہ تعصب یا فرقہ واریت کی شکل اختیار نہ کریں، تب تک یہ دین کی اصل غایت سے ہم آہنگ ہو سکتی ہیں۔ اصل خرابی فقہی نسبت میں نہیں، بلکہ اس نسبت کو تعصب یا فخر کا ذریعہ بنانے میں ہے۔

---

[1] ھود، 91:11

# فصل دوم

# شرع اور غایت شرع سے متعلق ڈاکٹر راشد شاز کے افکار و نظریات

## قرآن کی حدود اور ان کا مقصد

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق قرآن مجید میں جو قوانین اور حدود بیان کیے گئے ہیں اور یا جن قوانین سے انسانی معاشرے کے دلوں کی اصلاح و تطہیر بیان ہوئی ہے وہ فی نفسہٖ مقصود نہیں ہیں۔ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"قرآنی حدود فی نفسہٖ مقصود نہیں بلکہ ان کی حیثیت ربانی معاشرے کے قیام میں عبوری مرحلہ اور مہمیز (catalyst) کی ہے۔"[1]

یعنی قرآن کی حدود دراصل ربانی معاشرے کے قیام کی طرف ایک عبوری مرحلہ ہیں، نہ کہ ان کا نفاذ خود مقصد ہے۔ دراصل ان حدود و قوانین کا مقصود ایک ایسے معاشرے کو تشکیل دینا ہے جو معاشرے میں انفرادی روحانی بلوغ کی ترقی کی طرف اشارہ کرتا ہو۔ جس ربانی معاشرے کو قائم کرنے کے بعد فرد کی روحانی بلوغ اس حد تک ترقی کر جائے گا کہ اسے خدا کی بندگی کے لیے کسی بھی خارجی قانون کی ضرورت باقی نہ رہے۔ مصنف کے نزدیک اگر احکام کو صرف ہدف سمجھا تو یہ مستقبل کے مثالی معاشرے کے قیام میں رکاوٹ بن سکتے ہیں۔

ڈاکٹر راشد شاز لکھتے ہیں:

"اگر اس عبوری مرحلے کو مطلوب دین قرار دے لیا جائے تو پھر مستقبل کے اس معاشرے کا خواب پورا نہیں ہو سکتا۔"[2]

ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق قرآن کا یہ تصور کہ "حدود فی نفسہ منزل نہیں بلکہ راہ کے سنگ میل ہیں" بڑی آسانی سے ایک عام پڑھنے والے کے دل و دماغ پر گہرے تاثر کے طور پر مرتسم ہوتا ہے۔

## مثالیں

مثال کے طور پر، قرآن ایک ایسا معاشرہ نہیں چاہتا جہاں ضرورت مندوں اور محتاجوں کی بھرمار ہو۔ انسانی سماج کے اس کمزور طبقے کو ہمیشہ کمزور رکھنا نہ صرف قرآن بلکہ کسی بھی صحت مند معاشرے کا ہدف نہیں ہو سکتا۔ اسی بنا پر قرآن میں محتاجوں کے سلسلے میں ہدایات دی گئی ہیں، اور اہل ثروت کو اپنے مال کا انفاق کرنے کی ترغیب دی گئی ہے تاکہ معاشرتی ناہمواری کو ختم کیا جا سکے۔ مصنف کے مطابق قرآن مجید کے مقاصد میں ایک اہم ترین مقصد معاشرتی ناہمواریوں کا خاتمہ ہے، نہ کہ ان کو مستقل طور پر باقی رکھنا۔

---

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص98

[2] ایضاً

اسی طرح غلاموں اور لونڈیوں سے متعلق احکام، یا جنگی قیدیوں کے قوانین، اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ قرآن کا ہدف غلامی اور جنگ کے اداروں کا خاتمہ ہے، نہ کہ ان کی تصویب (منظوری دے دینا)۔ اگر ان احکام کو فی نفسہ مقصد سمجھ لیا جائے تو یہ قرآن کی روح کے خلاف ہو گا۔

ڈاکٹر شاز کا لکھتے ہیں:

"ان مذکورہ قرآنی احکام کا ہدف یہ ہے کہ ایک فطری ارتقائی عمل کے ذریعہ مستقبل کے معاشرے سے ان لعنتوں کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا جائے۔"[1]

ڈاکٹر راشد شاز کے نزدیک، ان حدود کے نفاذ کا بنیادی مقصد ایک پاکیزہ اور جرائم سے پاک معاشرے کا قیام ہے۔ ایک ایسا معاشرہ جہاں انسانیت کی قدر و قیمت کا احترام ہو، اور جہاں جنگ و قتال کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے۔ اگرچہ قرآن میں قتال کی اجازت دی گئی ہے، لیکن اس کا مقصد بھی ایک ایسے معاشرے کا قیام ہے جہاں قیام عدل اور غلبہ حق کے بعد جنگ کی ضرورت ختم ہو جائے۔ آخر کار، قرآن کا اصل ہدف ایک ایسا مثالی معاشرہ قائم کرنا ہے جہاں قوانین کے بغیر فرد کے اندر سے عبودیت کے سرچشمے پھوٹتے ہوں۔ یہ وہ مقام ہے جہاں زمان و مکان کی پابندیاں ختم ہو جائیں گی، اور انسان لقائے ربی کے مقام پر پہنچ جائے گا۔ قرآن کا تصور حیات انسانی، انبساط کی آخری منزل تک پہنچتا ہے، جہاں انسانیت اپنے رب سے ملنے کے لئے تیار ہوتی ہے۔

## تحقیقی جائزہ

مقالہ نگار کے مطابق، ڈاکٹر راشد شاز اور روایتی فکرِ اسلامی غایتِ شرع کے حوالے سے کوئی بنیادی اختلاف نہیں رکھتے، یقیناً قرآن کے حدود و قوانین ہی سے مثالی معاشرے کا قیام ممکن ہو سکے گا۔ روایتی نکتہ نظر میں مقاصد الشریعہ جیسے حفاظتِ نسل، جان، مال، عزت، دین اور عقل کو شریعت کے مستقل مقاصد قرار دیا گیا ہے۔ دونوں نقطہ نظر اس بات پر متفق ہیں کہ شریعت کا مقصد معاشرتی عدل، انسانی فلاح، اور اخلاقی و روحانی ترقی کا فروغ ہے۔

البتہ جہاں تک قرآنی حدود و احکام کی عبوری حیثیت کا تعلق ہے، تو اس پہلو میں ڈاکٹر راشد شاز اور روایتی فکر ایک دوسرے سے بالکل مختلف دکھائی دیتے ہیں۔ ڈاکٹر راشد شاز کے مطابق، شریعت کے احکام عبوری ہیں اور انسان کو روحانی بلوغت کے اس مقام تک لے جانے کے لیے ہیں جہاں خارجی قوانین کی ضرورت نہ رہے۔ اس کے برعکس، روایتی اسلامی فکر میں شریعت کے احکام دائمی ہیں اور ان کا ہر زمانے میں پابند رہنا ضروری ہے، کیونکہ شریعت کو ایک جامع اور مستقل نظام کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ اب جہاں تک قرآنی حدود و احکام کی عبوری حیثیت کا تعلق ہے، تو اس پہلو میں راشد شاز اور روایتی فکر ایک دوسرے سے بالکل مختلف دکھائی دیتے ہیں۔ جیسے: روایتی نقطہ نظر کے مطابق، شریعت کا مقصد ہر دور میں

[1] ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، ص99

معاشرتی اصلاح اور فلاح و بہبود کو یقینی بنانا ہے، اور اس کے احکام کو عبوری تصور کرنا اس کی حکمت اور مقاصد سے انحراف سمجھا جاتا ہے۔

اسی تسلسل میں، ڈاکٹر راشد شاز نے اپنے تصورِ غایتِ شریعت کی توضیح کرتے ہوئے یہ شرط رکھی کہ اگر قرآنی احکام و حدود کو دین کا مقصود سمجھا جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ زکوٰۃ و صدقات کے قرآنی حکم کی تکمیل کے لیے معاشرے میں غریبوں اور محتاجوں کا ایک مستقل طبقہ برقرار رکھا جائے، جو ان کے نزدیک درست نہیں۔ تاہم، مقالہ نگار کے نزدیک، تاریخی مثالیں اس کے برعکس ہیں اور یہ بات ظاہر کرتی ہیں کہ اسلامی معاشرہ اس مقام تک بھی پہنچ سکتا ہے جہاں زکوٰۃ لینے والا کوئی باقی نہ رہے۔ جیسے حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے دورِ خلافت میں بیت المال میں زکوٰۃ دینے والے تو موجود تھے، لیکن زکوٰۃ لینے والا کوئی نہ تھا، کیونکہ معاشرتی انصاف اور فلاحی اقدامات کے نتیجے میں غربت تقریباً ختم ہو چکی تھی۔ اسی طرح حضرت عمرؓ کے دور میں بھی عدل و مساوات اور اقتصادی مضبوطی کے باعث ایک مستحکم اور مثالی معاشرہ قائم ہوا۔ ان مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسلامی اصولوں کو برقرار رکھتے ہوئے بھی ایک مثالی اسلامی معاشرہ تشکیل دیا جا سکتا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ڈاکٹر راشد شاز کا یہ تصور کہ شرعی احکام عبوری ہیں، حقائق سے مطابقت نہیں رکھتا۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ صحابہ کرامؓ اور مومنین نے ہمیشہ اللہ کے احکام کو فوراً قبول کیا اور دل و جان سے ان پر عمل پیرا رہے۔ ان کے نزدیک احکامِ الٰہی عارضی یا وقتی نہیں بلکہ دائمی ہدایت اور لازمی اصول تھے۔ انہوں نے انہیں اپنی زندگی کا لازمی حصہ سمجھا۔ قرآن کی آیت ﴿قَالُوْا سَمِعْنَاوَ اَطَعْنَا﴾[1]۔ ترجمہ: "ہم نے (اللہ اور رسول کے اَحکام کو توجہ سے) سن لیا ہے، اور ہم خوشی سے (ان کی تعمیل) کرتے ہیں۔" مومنین کے اسی طرزِ عمل کی عکاسی کرتی ہے کہ احکامِ الٰہی کو فوراً قبول اور ان پر عمل کرنا دین کی اصل ہے۔ صحابہ کرامؓ نے ہمیشہ ان احکام کو اپنی زندگی کا حصہ بنایا اور خارجی قوانین کی ضرورت سے آزادی کا تصور کبھی اختیار نہیں کیا۔

مقالہ نگار کے نزدیک، ڈاکٹر راشد شاز کا یہ کہنا کہ بندگی کے روحانی بلوغ سے انسان کو قرآنی احکام جیسے خارجی قوانین سے آزادی مل جائے گی، اس نظریے کے حق میں انہیں واضح دلیل پیش کرنی چاہیے تھی، کیونکہ اسلامی تعلیمات میں ہمیشہ احکامِ الٰہی کی پابندی کو بندگی کا بنیادی جزو سمجھا گیا ہے۔ اگر مصنف کی اس فکر کو قبول کیا جائے تو کئی چیلنجز سامنے آ سکتے ہیں۔ جیسے:

- جیسا کہ مصنف نے بیان کیا ہے کہ تاریخ ایک مسلسل سفر کی مانند ہے اور فرض کریں کہ مسلمان اس مثالی معاشرے کی جانب گامزن ہیں۔ وہ اس سفر میں کافی حد تک کامیاب ہو چکے ہیں، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ

[1] البقرۃ،285:2

کس بنیاد پر یہ طے کیا جائے گا کہ اب خارجی قوانین (قرآنی احکام) کی ضرورت باقی نہیں رہی؟ اور وہ کون سا معیار ہوگا جو یہ ثابت کر سکے کہ قرآن کی رہنمائی کے بغیر بھی معاشرہ اپنی مثالی حالت برقرار رکھ سکتا ہے؟

- ❖ اگر شرعی احکام کو عبوری سمجھا جائے تو ان کی مستقل اہمیت اور پائیدار حیثیت کمزور پڑ سکتی ہے۔ جبکہ روایت شریعت کو ایک جامع اور دائمی اصولی نظام کے طور پر لیا جاتا ہے، لیکن ڈاکٹر شاز کا عبوری تصور دین کے ان اصولوں کو وقتی بنا سکتا ہے۔
- ❖ کیا شرع کو عبوری سمجھنے سے فرد کی ذاتی رائے اور روحانی بلوغ کو دین کے اصولوں پر ترجیح دینا ممکن ہو جائے گا؟ اگر ہر فرد یا معاشرہ اپنی روحانی بلوغت کے مقام پر پہنچ کر خارجی قوانین کو ترک کرنے لگے، تو اسلامی معاشرتی ڈھانچہ تبدیل ہو سکتا ہے، کیونکہ قوانین کے بغیر روحانی اور اخلاقی نظام کو برقرار رکھنا مشکل ہو جائے گا۔ یہ سوال مزید غور و فکر کا متقاضی ہے۔

یہ چیلنجز مقالہ نگار کے نزدیک اہم ہیں، اگر ڈاکٹر راشد شاز کی فکر کو تسلیم کیا جائے۔ اگرچہ قرآنی حدود و قوانین ہمیں یہ غایت شرع فراہم کرتے ہیں کہ ان کے نفاذ کے ذریعے ہم ایک فلاحی اور مثالی معاشرے تک پہنچ سکتے ہیں، جہاں قرآنی اصولوں کے تحت معاشرتی عدل و انصاف قائم ہو۔ جب قرآنی اصولوں پر مبنی معاشرہ پروان چڑھے گا تو یقیناً وہ کامیاب اور مثالی ہو گا۔ تاہم، خارجی قوانین سے آزادی کا تصور نہ صرف روایتی اسلامی فکر سے مختلف ہے بلکہ ایک نیا اور غیر روایتی نقطہ نظر ہے، جو اسلامی شریعت کی مستقل حیثیت کو بھی چیلنج کر سکتا ہے۔

# نتائج

اس تحقیق کے بعد مقالہ نگار اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ:

1۔ ڈاکٹر راشد شاز کے تمام تر افکار و نظریات کی جڑ "انبیائی اسلام" اور "متوارث اسلام" کے درمیان قائم فکری انقطاع کے چند عوامل میں پیوست ہے۔

2۔ ڈاکٹر راشد شاز ائمہ اربعہ کی فقہی تعبیرات کو حجت تسلیم نہیں کرتے، اور فقہی ذخیرے کی حیثیت محض عبوری مرحلے کی سی مانتے ہیں۔ وہ جمہور فقہی مسالک کی بقاء کو بھی علمی استدلال سے زیادہ ان کے متبعین کی تقدیس اور تاریخی طور پر حاصل سرکاری سرپرستی کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ نیز وہ فقہ اسلامی کو دین اسلام میں یہودیت سے تشبیہ دیتے ہیں۔

3۔ ڈاکٹر راشد شاز اصولِ اربعہ کو ماخذِ شریعت کے طور پر تسلیم کرنے میں شدید تحفظات رکھتے ہیں، اور مصنف کی تعبیر ان اصولوں کی روایتی حیثیت سے انحراف پر مبنی ہے۔

4۔ ڈاکٹر راشد شاز قرآن کے تصورِ عبودیت، جو غیر مشروط بندگی اور مکمل سپردگی پر مبنی ہے، کی راہ میں فقہ کو رکاوٹ قرار دینے کے ساتھ فقہ کی تدوین کو بھی غیر ضروری سمجھتے ہیں، نیز وہ تقدیری مسائل کو بے معنی تصور کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک وحی سے براہِ راست اکتساب کا واحد ذریعہ قرآن ہے، اور وہ قرآن کی قرأت خفص کے علاوہ کسی دوسری قراءت کو بھی نہیں تسلیم کرتے۔

5۔ وہ سنت کو اسوۂ کے معنی میں تسلیم کرتے ہیں، مگر اس کی واضح تشریح نہیں کرتے۔ سنتِ ثابتہ متواترہ عملیہ کی تشریعی حیثیت کے قائل ہونے کے باوجود، وہ باقی تمام احادیث کو مسترد کرتے ہیں، خصوصاً وہ روایات جو فقہی اختلافات کی بنیاد بنی ہیں۔ نیز وہ رسول اللہ ﷺ کی تشریعی حیثیت کے منکر اور صرف تشریحی و توضیحی حیثیت کے قائل ہیں۔

6۔ اجماع کو وہ دین نہیں بلکہ زمانی و مقامی فیصلہ سمجھتے ہیں، جو صرف صحابہ کرامؓ کے دور تک محدود تھا۔ نیز وہ فقہاء کے قیاس پر مبنی تعبیرات کو بھی مسترد کرتے ہیں۔

7۔ ڈاکٹر راشد شاز کا مؤقف ہے کہ ابن حزم الظاہریؒ، ابن تیمیہؒ، شاہ ولی اللہؒ اور علامہ اقبالؒ سمیت متعدد مفکرین اسلام میں فقہِ اسلامی کے صحیح مقام کا ادراک کرنے میں کہیں نہ کہیں فکری لغزش کا شکار رہے۔

8۔ کتاب "اسلام میں فقہ کا صحیح مقام" میں مصنف نے اپنے موقف کے حق میں جہاں آیاتِ قرآنیہ سے ظاہری اور من چاہے مفاہیم اخذ کرتے ہیں، وہیں بعض دیگر آیات کو سرے سے نظر انداز کرتے ہوئے بھی محسوس ہوتے ہیں۔

9- ڈاکٹر راشد شاز کی کتاب میں پیش کیے گئے بیشتر دلائل علمی پختگی اور استنادی قوت سے محروم دکھائی دیتے ہیں۔ ان میں سے بعض کی بنیاد ثانوی درجے کی کتب سے استفادے پر ہے۔ نیز کتاب میں متنازع آراءو عبارات کو تنقید کے لیے بطور حوالہ پیش کیا گیا ہے، جبکہ بعض مقامات پر عربی متون کے اردو تراجم میں بھی مفہوم کی غلط وضاحت دیکھی جاسکتی ہے۔

10- مصنف نے کتاب میں بیسیوں جگہ اپنے موقف کے حق میں دلائل کی بجائے، نثر کی فنی مہارت بروئے کار لاتے ہوئے، مبہم نکات کو جوڑ کر اپنے مؤقف کو مؤثر انداز میں پیش کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔

11- اس کتاب میں مصنف نے بعض باتیں فرض کی ہیں جن کا پس منظر دیے بغیر نتیجہ اخذ کر لیا ہے، جو فکری طور پر کمزور انداز ہے۔

12- اسلام کے زوال کے اسباب میں فقہ اسلامی کو ایک مؤثر سبب قرار دینا، ڈاکٹر راشد شاز کا ایک یک طرفہ اور غیر متوازن موقف محسوس ہوتا ہے، خصوصاً جب ان کے دلائل و استنباطات کو جمہور آئمہ کی مضبوط اصولی اور فقہی بنیادوں کے ساتھ تقابل کی صورت میں دیکھا جائے۔

# تجاویز وسفارشات

1۔ یہ تجویز پیش کی جاتی ہے کہ تفسیر، حدیث، تصوف اور علوم شرعیہ جیسے موضوعات، جن پر ڈاکٹر راشد شاز کی کتب موجود ہیں، ان کے افکار کا روایتی و معاصر علمی مکاتبِ فکر کے تناظر میں ایم فل اور پی ایچ ڈی سطح پر تجزیاتی مطالعہ کیا جائے۔

2۔ اسلامی فکر کے محققین کو چاہیے کہ وہ ڈاکٹر راشد شاز کی علمی کاوشوں کا تقابلی مطالعہ کرکے ان کے نظریات کی علمی حیثیت کا تعین کریں۔

3۔ یہ تجویز پیش کی جاتی ہے کہ جدید اسلامی علوم کے اداروں میں ڈاکٹر راشد شاز کی فکر پر علمی و تنقیدی مباحث کو فروغ دیا جائے تاکہ ان کے نظریات کی افادیت اور حدود کا تعین کیا جاسکے۔

# فہرست آیات

| | | | |
|---|---|---|---|
| 22 | وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا | البقرۃ،234:02 | 51 |
| 23 | وَ لٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي | البقرۃ،260:02 | 64 |
| 24 | قَالُوْا سَمِعْنَا وَ اَطَعْنَا | البقرۃ،285:02 | 233 |
| 25 | اِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَام | آل عمران،19:03 | 36 |
| 26 | مَا كَانَ اِبْرٰهِيمُ يهُوْدِيا وَّ لَا نَصْرَانِيا وَّ لٰكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًاوَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ | آل عمران،67:03 | 22 |
| 27 | وَ إِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيْقًا يَّلْوَنَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوْهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ مَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَ يَقُوْلُوْنَ هُوَ مِنْ عِندِ اللّٰهِ وَ مَا هُوَ مِنْ عِندِ اللّٰهِ وَ يَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُوْنَ | آل عمران،78:03 | 53 |
| 28 | كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِي اِسْرَآءِيلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسْرَآءِيلُ عَلٰى نَفْسِه | آل عمران،93:03 | 227 |
| 29 | وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيهِ سَبِيلًا | آل عمران،97:03 | 214 |
| 30 | وَ اعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعًا وَّ لَا تَفَرَّقُوْا | آل عمران،103:03 | 18 |
| 31 | وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً | آل عمران،103:03 | 105 |
| 32 | الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النّاسُ إِنّ النّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً | آل عمران،173:03 | 86 |
| 33 | فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ | آل عمران،185:03 | 216 |
| 34 | يوْصِيكُمُ اللّٰهُ فِي اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيينِ | النساء،11:04 | 150 |
| 35 | وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ | النساء،23:04 | 140 |
| 36 | إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ | النساء،48:04 | 87 |
| 37 | يَاَيهَا الَّذِينَ اٰمَنُوْا اَطِيعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ | النساء،59:04 | 39 |
| 38 | اَفَلَا يتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً | النساء،82:04 | 170 |
| 39 | يسْتَفْتُونَك فِي النِّسَاءِ | النساء،127:04 | 223 |
| 40 | وَ مَنْ يشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تبَينَ لَهُ الْهُدٰى وَ يتَّبِعْ غَيرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ | النساء،115:04 | 120 |
| 41 | يسْتَفْتُونَك قُلِ اللّٰهُ يفْتِيكمْ فِي الْكَلَالَةِ | النساء،176:04 | 223 |
| 42 | حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ | المائدۃ،03:05 | 180 |
| 43 | وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ | المائدۃ،08:05 | 89 |
| 44 | وَفَصَّلْنَا لَهُمُ الْأَمْرَ فِي توَرَاةِ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ | المائدۃ،45:05 | 226 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 45 | وَ لَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً | المائدۃ،48:05 | 36 |
| 46 | لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَّ مِنْهَاجًا | المائدۃ،48:05 | 36 |
| 47 | يٰاَيهَا الَّذِينَ اٰمَنُوْا لَا تَسئَلُوْاعَنْ اَشْيٰٓاءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ | المائدۃ،101:05 | 214 |
| 48 | وَإِنْ تَسْئَلُوا عَنْها حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْاٰنُ تُبْدَ لَكُمْ | المائدۃ،101:05 | 224 |
| 49 | قَدْ سَأَلَها قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِها كافِرِينَ | المائدۃ،102:05 | 225 |
| 50 | ذٰلِكَ جَزَينٰهُمْ بِبَغْيِهِمْ | الانعام،146:06 | 227 |
| 51 | قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ | الانعام،151:06 | 46 |
| 52 | يُحِلُّ لَهمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَـٰبِٓئِثَ | الاعراف،157:07 | 131 |
| 53 | وَ يضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَ الْاَغْلٰلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيهِم | الاعراف،157:07 | 213 |
| 54 | يسْأَلُونَك عَنِ الْأَنفَالِ | الأنفال،01:08 | 223 |
| 55 | زَادَتْهُمْ اِيمَانًا | الانفال،02:08 | 64 |
| 56 | وَاِذْ يَعِدُكُمُ الله اِحْدَى الطَّاۤئِفَتَيْنِ اَنَّها لَكُمْ وَتَوَدُّوْنَ اَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ | الانفال،07:08 | 135 |
| 57 | فَأَنَّ لله خُمُسَه وَ لِارَّسُولِ وَلِذِی القُربیٰ | الانفال،41:08 | 50 |
| 58 | وَ لَا تَنَازَعُوْا فَتَفْشَلُوْا وَ تَذْهَبَ رِيحُكُمْ | الانفال،46:08 | 18 |
| 59 | اِنْ يكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صٰبِرُوْنَ يغْلِبُوْا مِائَتَينِ | الانفال،65:08 | 142 |
| 60 | أَلْئٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ اَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًافَاِنْ يكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يغْلِبُوْا مِائَتَينِ | الانفال،66:08 | 142 |
| 61 | اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ الله | التوبۃ،31:09 | 53 |
| 62 | وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِينَ وَ الْاَنْصَارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّ ضِىَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ | التوبۃ100:09 | 30 |
| 63 | اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اَنْفُسَهُمْ وَ اَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ | التوبۃ،111،09 | 213 |
| 64 | وَ لِينْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَيهِمْ لَعَلَّهُمْ يحْذَرُوْنَ | التوبۃ،122:09 | 38 |
| 65 | فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِى الدِّينِ | التوبۃ،122:09 | 38 |
| 66 | وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ | ھود،91:11 | 230 |
| 67 | جَعَلَ السِّقَايَةَ فِى رَحْلِ أَخِيهِ | یوسف،80:12 | 185 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 68 | كَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ | یوسف،86:12 | 185 |
| 69 | اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ | الحجر،09:15 | 138 |
| 70 | فَسْـئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ | النحل،43:16 | 37 |
| 71 | وَ مَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِیٓ اِلَيهِمْ | النحل،43:16 | 199 |
| 72 | وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ | النحل،44:16 | 110 |
| 73 | اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسَانِ وَ اِيتَآئِ ذِی الْقُرْبٰی وَ يَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ | النحل،90:16 | 142 |
| 74 | هٰذَا حَلٰلٌ وَّ هٰذَا حَرَامٌ | النحل،117:16 | 227 |
| 75 | وَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ | بنی اسرائیل،23:17 | 126 |
| 76 | لَنْ يَنَالَ اللّٰهَ لُحُوْمُهَا وَ لَا دِمَاؤُهَا | الحج،37:22 | 214 |
| 77 | وَ لٰكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوٰی مِنْكُمْ | الحج،37:22 | 221 |
| 78 | وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ | المومنون،12:23 | 225 |
| 79 | ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً | المومنون،13:23 | 225 |
| 80 | اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ | النور،02:24 | 124 |
| 81 | اَوَ لَمْ يَكُنْ لَّهُمْ اٰيَةً اَنْ يَعْلَمَهٗ عُلَمٰٓؤُا بَنِیٓ اِسْرَآءِيلَ | الشعراء،197:26 | 37 |
| 82 | اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ | العنکبوت،45:29 | 218 |
| 83 | مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ | الروم،32:30 | 77 |
| 84 | وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ | لقمٰن،15:31 | 59 |
| 85 | لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ | الاحزاب،21:33 | 28 |
| 86 | وَ لَمَّا رَاَ الْمُؤْمِنُوْنَ الْاَحْزَابَ قَالُوْا هٰذَا مَا وَعَدَنَا اللّٰهُ وَ رَسُوْلُه وَ صَدَقَ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَ مَا زَادَهُمْ اِلَّآ اِيمَانًا وَّ تَسْلِيمًا | الاحزاب،22:33 | 86 |
| 87 | اِذَا قَضَی اللّٰهُ وَرَسُوْلُه اَمْرً | الاحزاب،36:33 | 50 |
| 88 | اِنَّمَا يَخْشَی اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا | الفاطر،28:35 | 37 |
| 89 | وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَلا تَحْنَثْ | ص،44:38 | 185 |
| 90 | شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِیٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ | الشوریٰ،13:42 | 109 |
| 91 | وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ | الشوریٰ،38:42 | 75 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 174 | الاحقاف،15:46 | وَ حَمْلُه وَ فِصٰلُه ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا | 92 |
| 30 | الفتح،18:48 | لَقَدْ رَضِى اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ | 93 |
| 19 | الفتح،29:48 | وَ الَّذِينَ مَعَه | 94 |
| 219 | الذٰريٰت،56:51 | وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ | 95 |
| 19 | الحديد،10:57 | لَا يسْتَوِى مِنْكُمْ مَّنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ قٰتَلَ اُولٰٓئِكَ اَعْظَمُ دَرَجَةً | 96 |
| 225 | الطلاق،04:65 | وَاللَّائِى يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ | 97 |
| 51 | الطلاق،04:65 | وَأُوْلَاتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ | 98 |
| 115 | الطلاق،06:65 | أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ | 99 |
| 141 | الطلاق،06:65 | وَ اِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيهِنَّ حَتّٰى يضَعْنَ حَمْلَهُنَّ | 100 |
| 134 | التحريم،03:66 | وَاِذْ اَسَرَّ النَّبِىُّ اِلٰى بَعْضِ اَزْوَاجِه حَدِيْثًا فَلَمَّا نَبَّاَتْ بِه وَاَظْهرَه الله عَلَيْه | 101 |

# فہرست احادیث

# فہرست اعلام

# فہرست اماکن

# مصادر و مراجع

القرآن الکریم

**تفاسیر**

ابو بکر الجصاص، احکام القرآن للجصاص، بیروت، دار الکتب العلمیہ، اشاعت اول 1994، ج2، ص264

ابو عبد اللہ القرطبی، الجامع لأحکام القرآن، تحقیق: احمد البردونی، اور ابراہیم اطفیش، قاہرہ: دار الکتب المصریہ، 1964

**اصول فقہ**

ابن عابدین شامی، محمد امین بن عمر، ترجمہ شرح عقود رسم المفتی، ترجمہ و تحقیق: مفتی اعجاز بشیر، ڈاکٹر حامد علی

ابن عابدین شامی، محمد امین بن عمر، شرح عقود رسم المفتی، کراچی، مکتبۃ البشریٰ، 2009

ابن قیم الجوزیہ، اعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت، دار الکتب العلمیہ، 1411ھ-1991ء

ابو اسحاق ابراہیم الشاطبی، الموافقات، تحقیق: ابو عبیدہ، دار ابن عفان، اشاعت اول، 1997ء

ابو الخطاب الکلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، مکہ مکرمہ، دار المدني للطباعة والنشر والتوزیع، 1985

ابو المنذر محمود المنیاوی، الشرح الکبیر لمختصر الأصول من علم الأصول، پہلی ایڈیشن، قاہرہ، المکتبۃ الشاملۃ، 2011ء

ابو بکر الجصاص، الفصول فی الأصول، کویت، وزارتِ اوقاف، دوسری اشاعت، 1414ھ-1994ء

ابو حامد الغزالی، المستصفیٰ، تدوین: محمد عبد السلام عبد الشفیع، بیروت، دار الکتب العلمیہ، اشاعت اول، 1993ء

امام عبید اللہ الکرخی، اُصول کرخی، مترجم: ڈاکٹر عبد الرحیم اشرف بلوچ، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، 1402ھ

تاج الدین سبکی، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقیق: علی محمد معوض، عادل احمد عبد الموجود، بیروت، عالم الکتب، اشاعت اول، 1999ء

الخمیس، محمد بن عبد الرحمن، أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، سعودیہ عرب، دار الصمیعی

شمس الائمہ السرخسی، أصول السرخسي، تحقیق: أبو الوفا الأفغاني، بیروت، دار المعرفۃ

شاہ محی الدین ہاشمی، فقہی اختلافات کی حقیقت اور نظریہ مرعات الخلاف، ادارہ عربی و علوم اسلامیہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

غمز عیون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، أحمد بن محمد مکي، أبو العباس، شهاب الدین الحسینی الحموی الحنفی، دار الکتب العلمیہ

محمد بن ادریس الشافعی، الرسالة، تحقیق و شرح: أحمد محمد شاکر، مصر، مصطفی البابي الحلبي وأولاد، اشاعت اول، 1938ء

**محمد بن ادریس الشافعی**، الرسالة، ترجمہ: **محمد مبشر نذیر**

**محمد مصطفی الزحیلی**، الوجیز فی اصول الفقه الاسلامی، **دمشق، دار الخیر، اشاعت دوم**، 2007

**نور الانوار، ملاجیون، مولانا حافظ شیخ احمد، لاہور، مکتبہ رحمانیہ**

## فقہ

**ابن تیمیہ**، مجموع الفتاوی، **جمع وترتیب: عبد الرحمن بن اور محمد بن قاسم، مدینہ منورہ، مجمع الملک فھد**، 2004ء

**ابو عبد اللہ محمد بن ادریس الشافعی**، الام، **دار الفکر، بیروت، اشاعت دوم**، 1403ھ-1983ء

**أحمد بن ناصر، تقریب** فتاوی ورسائل شیخ الإسلام ابن تیمیة، **ریاض، دار ابن الجوزي للنشر والتوزیع**، 1441ھ

**اشرف علی تھانوی**، اغلاط العوام فی ب الاحکام، **تحقیق، مولانا ندیم احمد انصاری، انڈیا ، الفلاح اسلامک فاؤنڈیشن**، 2021

**رشید احمد گنگوہی، فتاوی رشیدیہ، کراچی، مطبع سعیدی**

**شمس الائمہ، امام سرخسی**، المبسوط، **مصر، مطبعۃ السعادۃ**

**علي محمد عبد الوھاب**، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، **قاہرہ، دار السلام**، 1422ھ-2001ء

**مفتی نظام الدین، نظام الفتاویٰ، دہلی، اسلامک فقہ اکیڈمی، پہلی اشاعت**، 1994

**مناظر احسن گیلانی، مقدمہ تدوین فقہ، لاہور، مکتبہ رشیدیہ، اشاعت اول**، 1976

## حدیث وعلوم حدیث

**صحیح البخاری، تحقیق: مصطفیٰ دیب البغاء، دار ابن کثیر اوردار الیمامۃ، پانچویں طباعت**، 1993ء

**صحیح البخاری، بیروت، دار طوق النجاۃ**، 2001ء

**صحیح مسلم، قاہرہ**، مطبعة عیسى البابي الحلبي وشركاه، 1955ء

**سنن الترمذی، تحقیق: شعیب الارناووط ودیگر، بیروت، دار الرسالہ العالمیہ، اشاعت اول**، 2009ء

**سنن ابن ماجہ**، کتاب النکاح ، َبُ : لاَ تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلاَ الْمَصَّتَانِ، **رقم الحدیث**: 1940

**محمد بن عبد اللہ الحاکم النیسابوری**، المستدرک علی الصحیحین، **قاہرہ، دار الرسالۃ العلمیۃ**، 2018ء

**ابو داؤد سلیمان السجستانی، سنن ابی داؤد، تحقیق: محمد محی الدین عبد الحمید، بیروت، المکتبہ العصریہ**

**ابن عساکر**، کشف المغطا فی فضل الموطا، **تحقیق: محب الدین ابو سعید عمر العمروی، بیروت، دار الفکر**، 571ھ

**ابو زکریا محی الدین النووی**، التقریب و التیسیر، **تحقیق: محمد عثمان الخشت، بیروت، دار الکتاب العربی، اشاعت اول**، 1985ء

ابو مظفر، یحیٰ بن ھبیرہ الشیبانی، الاصفاح عن معانی الصحاح، تحقیق: فوائد بن منعم احمد، سعودیہ عربیہ، دار الوطن، 1417ھ

جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفار بي، دار طيبة

زاہد بن حسن الکوثری، نیب الخطیب، اشاعت جدید، 1990ء

محمود الطحان، تيسير مصطلح الحديث، السعودیہ العربیہ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة: الطبعة العاشرة، 2004ء

شاہ ولی اللہ دہلی، المصفیٰ، شرح الموطا

## تاریخ وسیرت

ابن الأثير، عز الدين، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1997

امام شعرانی، طبقات الکبریٰ، مترجم پیر محفوظ الحق شاہ، لاہور، نوریہ رضویہ پبلیکیشن

ابو جعفر محمد بن جریر الطبری، ریخ الطبری، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراہیم، مصر، دار المعارف، اشاعت دوم، 1967ء

البیھقی، ابو بکر احمد بن الحسین، مناقب الشافعی، تحقیق: السید احمد صقر، قاہرہ: مکتبہ دار التراث، 1970ء

عمر بن سعود بن فہد، شرح لامیه ابن تیمیة

عیسی ایوبی، الرد على الخطيب البغدادي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997ء

## عقائد وکلام

ابن تیمیہ، العبودية، المکتبہ الاسلامیة، لبنان، بیروت، 2005

حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، ضبط وتصحيح: محمد عبد العزيز الخالدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997ء

الخميس، محمد بن عبد الرحمن، الفقه الأكبر، ينسب لأبي حنيفة النعمان، عمارت عربی، مکتبة الفرقان، اشاعت اول، 1999ء

راجحي، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن، شرح العقيدة الطحاوية

محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل

مصطفى بن حسيني حسنى سباعی، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، المكتبہ الاسلامی، 2000ء

## ڈاکٹر راشد شاز کی کتب

ڈاکٹر راشد شاز، ادراکِ زوالِ امت جلدی اوّل، ملی پبلی کیشنز، نئی دہلی، 2003

ڈاکٹر راشد شاز، اسلام میں فقہ کا صحیح مقام، لاہور، کتاب محل، 2018

ڈاکٹر راشد شاز، حقیقی اسلام کی بازیافت، دہلی، ملی پبلی کیشنز، 2012

## معاصر فکری کتب و آرٹیکلز

سید ابو اعلیٰ مودودی، سنت کی آئینی حیثیت، اسلامک پبلی کیشنز پرائیویٹ لمیٹڈ

صالح بن سعید بن ھلابی، نظرات في حديث أصحابي كالنجوم، الجامعة الإسلامية، 1970ء، شمارہ 2

مولانا محمد انوار خان قاسمی بستوی، فقہِ حنفی کا مختصر تاریخی ارتقاء، دار العلوم، 2019ء، شمارہ 8، جلد 103

مولانا محمد فیصل مدنی اور مفتی محمد اویس اسماعیل، صحابہ کرامؓ: مولانا مودودیؒ کے عقائد و نظریات، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز (پرائیوٹ) لمیٹڈ

## تحقیق مقالے

عبد الرحمٰن خان، پاکستان میں متفرق فقہی مذاہب کی موجودگی میں مشترکہ فقہی مسائل کی قانون سازی: مشکلات اور ان کا حل، کراچی، شعبہ اسلامک لرنگ، فیکلٹی آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ کراچی

محمد عرفان نذیر، امام ابو حنیفہؒ کی فقہی مجلس شوری اور عصر حاضر میں اس کے قیام کی ضرورت و امکانات، کراچی یونیورسٹی، ڈیپارٹمنٹ آف اصول دین، 2019